

MICHEL FOUCAULT

HISTÓRIA
DA SEXUALIDADE

3

O CUIDADO DE SI

Tradução de
Maria Thereza da Costa Albuquerque

Revisão técnica de
José Augusto Guilhaon Albuquerque

8ª Edição

806.46(02)
55862

graal

O CUIDADO DE SI

SUMÁRIO

I. SONHAR COM OS PRÓPRIOS PRAZERES	9
1. O método de Artemidoro	13
2. A análise	26
3. O sonho e o ato	33
II. A CULTURA DE SI	43
III. EU E OS OUTROS	75
1. O papel matrimonial	79
2. O jogo político	88
IV. O CORPO	103
1. Galeno	110
2. Seriam eles bons, seriam maus?	116
3. O regime dos prazeres	127
4. O trabalho da alma	136
V. A MULHER	147
1. O vínculo conjugal	152
2. A questão do monopólio	166
3. Os prazeres do casamento	177
VI. OS RAPAZES	187
1. Plutarco	193
2. Luciano	209
3. Uma nova erótica	225
CONCLUSÃO	229
ÍNDICE DOS TEXTOS CITADOS	237

CAPÍTULO I

**SONHAR COM OS
PRÓPRIOS PRAZERES**

1. O método de Artemidoro
2. A análise
3. O sonho e o ato

COMEÇAREI pela análise de um texto bastante singular. Trata-se de uma obra de “prática” e de vida cotidiana; não é um texto de reflexão ou de prescrição moral. Trata-se do único texto, dentre os que permaneceram dessa época, que apresenta uma exposição um tanto sistemática das diferentes formas possíveis de atos sexuais; ele não estabelece, em geral, de maneira direta e explícita, julgamentos morais a respeito desses atos; mas mostra esquemas de apreciação geralmente aceitos. E pode-se constatar que esses esquemas são bem próximos dos princípios gerais que já organizavam, na época clássica, a experiência moral dos *aphrodisia*. O livro de Artemidoro constitui, portanto, uma referência. Ele é testemunho de uma perenidade. E atesta uma forma corrente de pensar. Por isso, permitirá medir o que, na mesma época, o trabalho da reflexão filosófica ou médica sobre os prazeres e sobre a conduta sexual pôde ter de singular e de parcialmente novo.

O MÉTODO DE ARTEMIDORO

A *Chave dos sonhos* de Artemidoro é o único texto que nos resta, em sua íntegra, de uma literatura que foi abundante na Antiguidade: a da onirocricia. O próprio Artemidoro, que escreve no século II d.C., cita várias obras (algumas já antigas) que estavam em uso na sua época: as de Nicóstrato de Éfeso¹ e de Paníasis de Halicarnasso²; a de Apolodoro de Telmessos³; as de Febo de Antióquia⁴, de Dênis de Heliópolis⁵, do naturalista Alexandre de Mindos⁶; ele menciona com elogio Aristandro de Telmessos⁷; e também se refere aos três livros do tratado de Geminio de Tiro, aos cinco livros de Demétrio de Falero e aos vinte e dois livros de Artemão de Mileto⁸.

Ao dedicar sua obra a um certo Cassius Maximus — talvez Máximo de Tiro, ou seu pai⁹, que o teria conjurado a “não deixar que sua ciência caísse no esquecimento” — Artemidoro afirma que não teve “nenhuma outra atividade” a não ser a de ocupar-se “sem interrupção, noite e dia”, com a interpretação dos sonhos¹⁰. Afirmação enfática bem habitual nessa espécie de apresentação? Talvez.

1. ARTEMIDORE, *La clef des songes* (trad. A.-J. Festugière), I, 2.

2. *Ibid.*, I, 2; I, 64; II, 35.

3. *Ibid.*, I, 79.

4. *Ibid.*, I, 2; II, 9; IV, 48; IV, 66.

5. *Ibid.*, II, 66.

6. *Ibid.*, I, 67; II, 9; II, 66.

7. *Ibid.*, I, 31; IV, 23, IV, 24.

8. *Ibid.*, I, 2; II, 44.

9. Cf., A.-J. FESTUGIÈRE, *Introduction* à tradução francesa, p. 9; e C. A. BEHR, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, p. 181 sq.

10. ARTEMIDORE, *Clef des songes*, II, conclusão.

De todo modo Artemidoro fez outra coisa do que compilar os mais célebres exemplos dos presságios oníricos confirmados pela realidade. Ele empreendeu a redação de uma obra de método, e isto em dois sentidos: deveria ser um manual utilizável na prática cotidiana; e também um tratado de alcance teórico sobre a validade dos procedimentos interpretativos.

Não se deve esquecer que a análise dos sonhos fazia parte das técnicas de existência. Já que as imagens do sono eram consideradas, pelo menos algumas dessas imagens, como signos de realidade ou mensagens do futuro, decifrá-las tinha um grande valor: uma vida racional não podia poupar-se dessa tarefa. Isto constituía uma bem antiga tradição popular; e também um hábito aceito nos meios cultivados. Embora fosse necessário dirigir-se aos inúmeros profissionais das imagens da noite, também era bom poder interpretar por si próprio os signos. São inúmeros os testemunhos da importância atribuída à análise dos sonhos como prática de vida, não somente indispensável nas grandes circunstâncias como no decurso cotidiano das coisas. É porque os deuses, no sonho, dão conselhos, opiniões e às vezes ordens expressas. Entretanto, mesmo quando o sonho nada mais faz do que anunciar um acontecimento sem nada prescrever, mesmo quando se supõe que o encadeamento do futuro é inevitável, é bom conhecer antecipadamente o que deve acontecer para poder preparar-se: "A divindade, diz Aquiles Tácio em *As aventuras de Leucipeu e Clitofonte*, se apraz freqüentemente em revelar em sonho o futuro aos homens — não para que assim eles evitem a infelicidade, pois ninguém pode ser mais forte do que o Destino, mas para que suportem mais facilmente seu sofrimento. Já que o que surge bruscamente, e ao mesmo tempo sem que se espere, desorganiza o espírito sob a brutalidade do golpe e o submerge; ao passo que aquilo que foi esperado antes de ser sofrido pode, por meio da habituação gradual, atenuar a dor"¹¹. Mais tarde, Sinésio traduzirá um ponto de vista bem tradicional quando lembrar que nossos sonhos constituem um oráculo que "mora conosco", que nos acompanha "em nossas viagens, na guerra, nas funções públicas, nos trabalhos agrícolas, nos empreendimentos comerciais"; é preciso considerar o sonho como "um profeta sempre pronto, um conselheiro incansável e silencioso"; devemos todos, portanto, aplicar-nos em interpretar nossos sonhos quem quer que

sejamos, "homens e mulheres, jovens e velhos, ricos e pobres, cidadãos privados e magistrados, habitantes da cidade e do campo, artesãos e oradores", sem privilégio "de sexo, de idade, nem de fortuna e de profissão"¹². É com esse espírito que Artemidoro escreve *A Chave dos sonhos*.

O essencial para ele é indicar, detalhadamente, ao leitor uma maneira de proceder: como fazer para decompor um sonho em elementos e estabelecer o seu sentido diagnóstico? Como proceder também para interpretar o todo a partir desses elementos e ter em conta esse todo na decifração de cada uma das partes? É significativa a comparação que faz Artemidoro com a técnica divinatória dos sacrificadores: também eles, "de todos os signos tomados um a um, sabem a que cada um se relaciona"; no entanto, eles "lhes dão explicações segundo o todo tanto quanto segundo as partes"¹³. Trata-se, portanto, de um tratado *para interpretar*. Quase que inteiramente centrado, não nas maravilhas proféticas dos sonhos, mas na *techné* que permite fazê-los falar corretamente, a obra se dirige a várias categorias de leitores. Artemidoro quer propor um instrumento aos técnicos da análise e aos profissionais; é a esperança que ele faz luzir aos olhos de seu filho, destinatário do 4.º e 5.º livros: se "conservar a obra sobre sua mesa" e a guardar para si, tornar-se-á "um intérprete dos sonhos melhor do que todos os outros"¹⁴. Quer igualmente ajudar àqueles que, decepcionados com os métodos errôneos que teriam experimentado, seriam tentados a se afastar dessa prática tão preciosa: contra esses erros, o livro será como que uma medicação salutar — *therapeia soteriodes*¹⁵. Mas Artemidoro pensa também no "qualquer um" dentre os leitores que necessitam de uma instrução rudimentar¹⁶. De todo modo é como manual de vida que ele quis apresentá-lo, como instrumento utilizável no decorrer da existência e de suas circunstâncias: quis impor às suas análises "a mesma ordem e a mesma seqüência que as da própria vida".

Esse caráter de "manual para a vida cotidiana" é muito sensível quando se compara o texto de Artemidoro com os *Discursos* de Aristides — valetudinário ansioso que passou anos à escuta do

11. ACHILLE TATIUS, *Leucippé et Clitophon*, I, 3.

12. SYNÉSIOS, *Sur les songes*, trad. Druon, 15-16.

13. ARTEMIDORE, *Clef des songes*, I, 12 e III, conclusão.

14. *Ibid.*, IV, prefácio.

15. *Ibid.*, dedicatória.

16. *Ibid.*, III, conclusão.

deus que lhe enviava sonhos, ao longo das peripécias extraordinárias de sua doença e dos inúmeros tratamentos que fazia. Nota-se que em Artemidoro quase não há lugar para o extraordinário de natureza religiosa; diferentemente de muitos outros textos desse gênero, a obra de Artemidoro não depende de práticas de terapia cultural, mesmo se ele evoca, numa fórmula tradicional, o Apolo de Daldis, “o deus de sua pátria”, que o encorajou e que, ao vir à beira de seu leito, “deu-lhe quase que uma ordem para escrever esse livro”¹⁷. Aliás ele toma cuidado em marcar a diferença entre seu trabalho e o dos onírócritos como Geminio de Tiro, Demétrio de Falero e Artemão de Mileto, que consignaram prescrições e curas dadas por Serápis¹⁸. O sonhador tipo ao qual Artemidoro se dirige não é um devoto inquieto que se preocupa com injunções dadas do alto. É um indivíduo “comum”: na maior parte do tempo um homem (os sonhos das mulheres são indicados de forma adjacente, como variantes possíveis onde o sexo do sujeito vem modificar o sentido do sonho); um homem que tem uma família, bens e freqüentemente um trabalho (mantém um comércio, tem uma loja); freqüentemente tem serviçais e escravos (mas o caso de não tê-los é enfocado). E seus cuidados principais dizem respeito, além de sua saúde, à vida e à morte de seus próximos, ao sucesso de seus empreendimentos, seu enriquecimento, seu empobrecimento, o casamento de seus filhos e os encargos a serem eventualmente exercidos na cidade. Em suma, uma clientela média. O texto de Artemidoro é revelador de um modo de existência e de um tipo de preocupações próprias às pessoas comuns.

Mas a obra contém também uma articulação teórica que Artemidoro evoca na dedicatória a Cássius: ele quer refutar os adversários da oniromancia; quer convencer os céticos que não crêem em todas essas formas de adivinhação pelas quais se tenta decifrar os signos anunciadores do futuro. Artemidoro procura estabelecer suas certezas não tanto através de uma exposição nua dos resultados, mas sim por meio de um procedimento refletido de inquérito e através de uma discussão de método.

Não pretende dispensar textos anteriores; cuidou de lê-los; mas não para copiá-los como se faz freqüentemente; o que o atrai no “já dito” é a experiência em sua amplitude e variedade mais do

que a autoridade estabelecida. E essa experiência ele foi buscá-la, não em alguns grandes autores mas, lá onde ela se forma. Artemidoro se orgulha — ele o diz na dedicatória a Cássius Maximus e o repete em seguida — da amplitude de seu inquérito. Não somente colecionou inúmeras obras como também percorreu pacientemente as lojas dos leitores de sonhos e dos dizedores do futuro nas encruzilhadas do mundo mediterrâneo. “Para mim, não somente não existe livro de oniromancia que não tenha adquirido, realizando para isso grande pesquisa, como ainda, apesar dos adivinhadores da praça pública serem fortemente desacreditados, eles, que são chamados de charlatões, impostores e bufões pelas pessoas de ar grave e que franzem a testa, desprezando esse descrédito manteve comércio com eles durante um grande número de anos, suportando escutar velhos sonhos e suas realizações na Grécia, nas cidades, nas panegírias, e na Ásia, e na Itália, e nas mais importantes e mais povoadas ilhas: de fato, não havia outra forma para ficar bem exercitado nessa disciplina”¹⁹. Entretanto, de tudo o que relata, Artemidoro não quer transmiti-lo tal qual, mas submetê-lo a “experiência” (*peira*) que é para ele o “cânon” e o “testemunho” de tudo o que diz²⁰. E com isso é preciso entender que ele controlará as informações às quais se refere por meio de aproximações com outras fontes, por meio de um confronto com sua própria prática e do trabalho do raciocínio e da demonstração: assim, nada será dito “no ar”, nem por “simples conjectura”. Reconhece-se os procedimentos de inquérito, as noções — como as de *historia*, as de *peira* —, as formas de controle e de “verificação” que caracterizavam nessa época, sob a influência mais ou menos direta do pensamento cético, as coletas do saber efetuadas na ordem da história natural ou da medicina²¹. O texto de Artemidoro oferece a vantagem considerável de apresentar uma reflexão elaborada sobre uma vasta documentação tradicional.

Não se trata, num tal documento, de ir buscar as formulações de uma moral austera ou o surgimento de novas exigências em matéria de conduta sexual; ele oferece antes de mais nada indicações

19. *Ibid.*, dedicatória.

20. *Ibid.*, II, conclusão.

21. R. J. White, em sua introdução à edição inglesa de Artemidoro, sublinha vários traços da influência empirista e cética sobre Artemidoro. Entretanto, A. H. M. KESSELS (“Ancient Systems of Dream Classification”, *Mnemosyne*, 1969, p. 391) afirma que Artemidoro nada mais era do que um prático que somente interpretava o sonho que cotidianamente tratava.

17. *Ibid.*, II, conclusão.

18. *Ibid.*, II, 44.

sobre modos de apreciação corrente e atitudes geralmente aceitas. A reflexão filosófica não está, certamente, ausente desse texto e nele se encontram referências bastante claras a problemas e debates contemporâneos; mas elas dizem respeito aos procedimentos de decifração e ao método de análise, e não aos julgamentos de valor e aos conteúdos morais. O material de que tratam as interpretações, os cenários oníricos a que se referem, como presságio, as situações e os acontecimentos que anunciam, pertencem a uma paisagem comum e tradicional. Pode-se, portanto, pedir a esse texto de Artemidoro para dar testemunho sobre uma tradição moral bastante difundida e sem dúvida bastante ancorada na Antiguidade. Mas é preciso ainda ter em mente que, apesar do texto ser abundante em detalhes e apresentar com relação aos sonhos um quadro de diferentes atos e relações sexuais possíveis, de uma forma mais sistemática do que qualquer outra obra da mesma época, ele não é de modo algum um tratado de moral que teria como objetivo principal formular julgamentos sobre esses atos e essas relações. É somente de modo indireto que se pode ver, através da decifração dos sonhos, as apreciações que são feitas sobre os cenários e os atos que neles são representados. Os princípios de uma moral não são propostos por eles mesmos; pode-se somente reconhecê-los através dos próprios desenvolvimentos da análise: ao interpretar as interpretações. O que implica deter-nos por um momento nos procedimentos de decifração que Artemidoro emprega, de modo a poder em seguida decifrar a moral que está subjacente às análises dos sonhos sexuais.

1. Artemidoro distingue duas formas de visões noturnas. Existem os sonhos * — *enupnia*; eles traduzem os afetos atuais do sujeito, aqueles que “acompanham a alma em sua trajetória”: se está enamorado, deseja-se a presença do objeto amado, sonha-se que ele está lá; se está privado de alimento, experimenta-se a necessidade de comer, sonha-se que se está alimentando; ou ainda “aquele que está demasiado cheio de comida sonha que vomita ou que sufoca”²²; aquele que tem medo de seus inimigos sonha que estes estão à sua volta. Essa forma de sonho tem um valor diagnóstico simples: ela se estabelece na atualidade (do presente para o

* N. do T.: em francês, *rêve*, que o Autor empregará diferentemente de *songe*.

22. ARTEMIDORE, *Clef des songes*, I, 1.

presente); ela manifesta para o sujeito que dorme o seu próprio estado; traduz o que, na ordem do corpo, é falta ou excesso, e o que, na ordem da alma, é medo ou desejo.

Diferentes são os sonhos * *oneiroi*. Sua natureza e função, Artemidoro as descobre facilmente nas três “etimologias” que propõe. O *oneiros* é o que *to on eirei*, “o que diz o ser”; ele diz o que já é, no encadeamento do tempo, e se produzirá como acontecimento num futuro mais ou menos próximo. Ele também é o que age sobre a alma e que a excita — *oreinei*; o sonho modifica a alma, amolda-a e a modela; coloca-a em disposições e provoca nela movimentos que correspondem ao que lhe é mostrado. Reconhece-se, finalmente, nessa palavra *oneiros* o nome do mendigo de Ítaca, Iros, que levava as mensagens que lhe eram confiadas²³. *Enupnion* e *oneiros* se opõem, portanto, termo a termo. O primeiro fala do indivíduo, o segundo dos acontecimentos do mundo; um deriva dos estados do corpo e da alma, o outro antecipa o desenrolar da cadeia do tempo; um manifesta o jogo do demais ou do demasiado pouco na ordem dos apetites e das aversões; o outro assinala à alma e ao mesmo tempo amolda-a. Por um lado, os sonhos do desejo dizem o real da alma em seu estado atual; por outro, os sonhos do ser dizem o futuro do acontecimento na ordem do mundo.

Uma segunda clivagem introduz, em cada uma das duas categorias de “visão noturna”, uma outra forma de distinção: o que se mostra claramente, de forma transparente, sem requerer decifração nem interpretação, e o que não se dá a não ser de modo figurado e em imagens que dizem outra coisa do que sua aparência primeira. Nos sonhos de estado, o desejo pode ser manifestado pela presença facilmente reconhecível de seu objeto (vê-se em sonho a mulher que se deseja); mas pode sê-lo também por uma outra imagem tendo um parentesco mais ou menos longínquo com o objeto em questão. Diferença análoga nos sonhos de acontecimento: alguns dentre eles designam diretamente, eles próprios o mostrando, o que já existe sobre o modo de futuro: vê-se em sonho afundar o navio no qual logo em seguida se irá naufragar; vê-se a si próprio atingido pela arma com a qual se será ferido amanhã — tais são os sonhos ditos “teoremáticos”. Mas em outros casos, a relação da imagem com o acontecimento é indireta: a imagem do navio que se desfaz

* N. do T.: em francês, *songe*.

23. *Ibid.*, I, 1. Cf. *Odyssée*, XVIII, 7.

sobre as rochas pode significar não um naufrágio, nem mesmo uma desgraça, mas para o escravo que tem esse sonho, sua próxima libertação; trata-se aí dos sonhos “alegóricos”.

Ora, o jogo entre essas duas distinções coloca para o intérprete um problema prático. Seja uma visão dada no sono: como reconhecer se se teve aí um sonho de estado ou um sonho de acontecimento? Como determinar se a imagem anuncia diretamente o que ela mostra ou se é preciso supor que ela é a tradução de algo diferente? Ao evocar essa dificuldade nas primeiras páginas do livro IV (escrito após os três primeiros), Artemidoro ressalta a importância primordial que há em interrogar-se sobre o sujeito sonhador. É certo, explica ele, que os sonhos de estado não poderiam se produzir nas almas “virtuosas”; estas, com efeito, souberam dominar seus movimentos irracionais, portanto, suas paixões — desejo ou medo: elas também sabem manter seus corpos no equilíbrio entre a falta e o excesso; para elas, conseqüentemente, não há perturbações, portanto não existem esses “sonhos” (*enupnia*) que devem ser sempre compreendidos como manifestações de afetos. Aliás, é um tema bem freqüente nos moralistas o de que a virtude se marca pelo desaparecimento dos sonhos que traduzem no sono os apetites ou os movimentos involuntários da alma e do corpo. “Os sonhos do dormidor, dizia Sêneca, são tão tumultuados como a sua jornada”²⁴. Plutarco apoiava-se em Zenão para lembrar que é sinal de progresso não mais sonhar que se tem prazer em ações desonestas. E evocava esses sujeitos que possuem força suficiente quando estão acordados para combater suas paixões e resistir-lhes, mas que, durante a noite, “libertando-se das opiniões e das leis”, não experimentam mais vergonha: desperta-se neles, então, o que têm de imoral e de licencioso²⁵.

Para Artemidoro, em todo caso, quando os sonhos de estado se produzem eles podem tomar duas formas: na maior parte das pessoas, o desejo ou a aversão se manifestam diretamente e sem se esconder; mas eles só se manifestam por meio de signos naqueles que sabem interpretar seus próprios sonhos; é porque suas almas lhes “pregam peças de modo mais artificioso”. Assim um homem sem experiência em matéria de onirocricia verá em sonho a mulher que deseja ou a morte tão desejada de seu senhor. A alma descon-

fiada ou hábil do perito recusará, de certa forma, manifestar-lhe o estado de desejo no qual ele se encontra; recorrerá à artimanha e em conseqüência, em vez de ver simplesmente a mulher que deseja, o sonhador verá a imagem de alguma coisa que a designa: “um cavalo, um espelho, um navio, o mar, a fêmea de um animal selvagem, uma roupa feminina”. Artemidoro cita esse pintor de Corinto, sem dúvida alma versada, que via em sonho o desabamento do teto de sua casa e sua própria decapitação; poder-se-ia imaginar que havia ali o signo de um acontecimento futuro; ora, tratava-se de um sonho de estado: o homem desejava a morte de seu mestre — o qual, observa Artemidoro de passagem, ainda está vivo²⁶.

Quanto aos sonhos de acontecimentos, como distinguir aqueles que são transparentes e “teoremáticos” daqueles que anunciam por via de alegoria um acontecimento diferente daquilo que mostram? Se se deixar de lado as imagens extraordinárias que, evidentemente, pedem uma interpretação, as que anunciam claramente um acontecimento são logo sancionadas pela realidade: o acontecimento lhes segue sem demora; o sonho teoremático abre-se sobre aquilo que anuncia, não deixando à interpretação margem possível nem tempo indispensável. Os sonhos alegóricos são, portanto, facilmente reconhecíveis pelo fato de não serem seguidos de realização direta: é então que convém apreendê-los para interpretá-los. Acrescentemos ainda que as almas virtuosas — as que não têm sonhos de estado mas somente sonhos de acontecimentos — freqüentemente só conhecem as claras visões dos sonhos teoremáticos. Artemidoro não precisa explicar esse privilégio: fazia parte da tradição admitir que os deuses falavam diretamente às almas puras. Lembremo-nos de Platão na *República*: “Quando ele apaziguou essas duas partes da alma [a do apetite e a da cólera] e estimulou a terceira onde reside a sabedoria e que, enfim, ele se entrega ao repouso, é nessas condições, tu o sabes, que melhor a alma atinge a verdade”²⁷. E no romance de Chariton de Afrodísias, no momento em que Calíroe encontra enfim o termo de suas provações, e em que o seu longo combate para conservar a virtude será recompensado, ela tem um sonho “teoremático” que antecipa o fim do romance, e constitui, por parte da deusa que a protege, presságio e promessa ao mesmo tempo: “Ela se vê ainda virgem em Siracusa entrando no templo

24. SÈNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 56, 6.

25. PLUTARQUE, *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*, 12.

26. ARTÉMIDORE, *Clef des songes*, IV, prefácio.

27. PLATON, *République*, IX, 572 a-b.

de Afrodite, depois, no caminho de volta, percebendo Chaireas e, em seguida, no dia do casamento, a cidade inteira decorada com guirlandas e ela própria acompanhada de seu pai e de sua mãe até à casa de seu noivo”²⁸.

Construímos o seguinte quadro das relações estabelecidas por Artemidoro entre os tipos de sonhos, suas maneiras de significar e os modos de ser do sujeito:

		Os sonhos de estado		Os sonhos de acontecimentos	
		Diretos	Por signos	Teore- máticos	Alegó- ricos
		Nunca		Com a maior fre- quência	
Nas almas virtuosas					
Nas almas comuns	Peritas		Com a maior frequência		Com a maior fre- quência
	Não peritas	Com a maior frequência			

É a última divisória do quadro — a dos sonhos alegóricos de acontecimentos, como os que se produzem nas almas comuns — que define o campo de trabalho do *onirocrítico*. Aí a interpretação é possível já que não há transparência da visão, mas utilização de uma imagem para dizer uma outra; aí a interpretação é útil já que ela permite preparar-se para um acontecimento que não é imediato.

2. A decifração da alegoria onírica se faz por meio da analogia. Artemidoro insiste sobre isso várias vezes: a arte do onirocrítico repousa sobre a lei da semelhança; ela opera por meio da “aproximação entre o semelhante e o semelhante”²⁹.

Artemidoro faz funcionar essa analogia em dois planos. Primeiro trata-se da analogia de natureza entre a imagem do sonho e os elementos do futuro que ela anuncia. Para detectar essa semelhança Artemidoro se serve de diferentes meios: identidade qualitativa (sonhar com um mal-estar poderá significar o “mau estado” futuro da saúde ou da fortuna; sonhar com lama significa que o corpo será repleto de substâncias nocivas); identidade das palavras (o carneiro significa o comando por causa do jogo entre *krios-kreion*)³⁰; parentesco simbólico (sonhar com um leão é signo de vitória para o atleta; sonhar com tempestades é signo de infortúnio); existência de uma crença, de um dito popular, de um tema mitológico (o urso designa uma mulher por causa de Calisto, a Árcade)³¹; pertinência também a uma mesma categoria da existência: é desse modo que o casamento e a morte podem significar um ao outro no sonho, posto que os dois são considerados como um *telos*, um fim (objetivo ou termo) para a vida³²; semelhança de práticas (“esposar uma virgem para um doente significa morte porque todas as cerimônias que acompanham o casamento também acompanham os funerais”)³³.

Existe também a analogia de valor. E aí está um ponto capital na medida em que o onirocrítico tem por função determinar se os acontecimentos que ocorrerão são favoráveis ou não. O campo do significado do sonho é na sua totalidade marcado, no texto de Artemidoro, pela divisão, de modo binário, entre o bom e o mau, o fasto e o nefasto, o feliz e o infeliz. Portanto, a questão é a seguinte: de que maneira o ato que está representado no sonho pode anunciar, com seu valor próprio, o acontecimento que se produzirá? O princípio geral é simples. Um sonho contém um prognóstico favorável se o ato que ele representa é ele mesmo bom. Mas como medir esse valor? Artemidoro propõe seis critérios. O ato representado é conforme à natureza? É conforme à lei? É conforme aos costumes? É conforme à *techne* — isto é, às regras e práticas que possibilitam uma ação atingir seus objetivos? É ele conforme ao tempo (o que quer dizer: será ele realizado no momento e nas circunstâncias que convêm)? E finalmente, quanto ao seu nome (tem ele um

30. *Ibid.*, II, 12. Cf. a nota de A.-J. Festugière, p. 112.

31. *Ibid.*, II, 12.

32. *Ibid.*, II, 49 e 65.

33. *Ibid.*, II, 65.

28. CHARITON D'APHRODISIAS. *Les Aventures de Chaeréas et de Callirhoé*, V, 5.

29. ARTÉMIDORE, *op. cit.*, II, 25.

nome que em si mesmo é de bom augúrio)? “É um princípio geral o de que todas as visões de sonho conformes à natureza, à lei, aos costumes, à arte, ao nome ou ao tempo são de bom augúrio, e o de que todas as visões contrárias são funestas e sem proveito”³⁴. É claro que Artemidoro acrescenta logo que esse princípio não é universal e que comporta exceções. Pode haver uma espécie de inversão de valor. Certos sonhos que são “bons por dentro” podem ser “maus por fora”: o ato imaginado no sonho é favorável (assim, sonhar que se está ceando com um deus, é em si mesmo positivo), mas o acontecimento pressagiado é negativo (pois, se o deus é Cronos acorrentado por seus filhos, a imagem significa que se irá para a prisão)³⁵. Outros sonhos são, ao contrário, “maus por dentro” e “bons por fora”: um escravo sonha que está na guerra; isso anuncia sua libertação porque um soldado não pode ser escravo. Há, portanto, em torno dos signos e significados positivos ou negativos, toda uma margem de variações possíveis. Não se trata de uma incerteza que não poderia ser superada, mas de um campo complexo que demanda que se leve em conta todos os aspectos da imagem sonhada assim como a situação do sonhador.

Esse desvio um tanto longo, antes de abordar a análise dos sonhos sexuais tal como Artemidoro a pratica, foi necessário para apreender o mecanismo das interpretações; e para determinar de que maneira as apreciações morais dos atos sexuais surgem na mancia dos sonhos que as representam. Seria imprudente, com efeito, utilizar esse texto como um documento direto sobre o valor dos atos sexuais e de sua legitimidade. Artemidoro não diz se é bom ou não, moral ou imoral, cometer tal ato, mas se é bom ou mau, vantajoso ou temível sonhar que se comete esse ato. Os princípios que se pode resgatar não se dirigem, portanto, aos próprios atos mas ao autor, ou melhor, ao ator sexual na medida em que ele representa, no cenário onírico, o autor do sonho e que ele pressagia com isso o bem ou o mal que vai lhe acontecer. As duas grandes regras da *oniromancia* — ou seja, que o sonho “diz o ser” e que o diz sob a forma da analogia — funcionam aqui da seguinte maneira: o sonho diz o acontecimento, a fortuna ou o infortúnio, a prosperidade ou a infelicidade que irão caracterizar no real o modo de ser do sujeito, e o diz através de uma relação de analogia com o

modo de ser — bom ou mau, favorável ou desfavorável — do sujeito enquanto ator no cenário sexual do sonho. Não devemos procurar nesse texto um código daquilo que convém ou não fazer, mas sim o revelador de uma ética do sujeito que ainda existia correntemente na época de Artemidoro.

34. *Ibid.*, IV, 2.

35. *Ibid.*, I, 5.

A ANÁLISE

Artemidoro dedica quatro capítulos aos sonhos sexuais ³⁶ — aos quais é preciso acrescentar muitas notas dispersas. Ele organiza sua análise em torno da distinção entre três tipos de atos: aqueles que são conformes à lei (*kata nomon*), aqueles que lhe são contrários (*para nomon*) e os que são contrários à natureza (*para phusin*). Divisão que está longe de ser clara: nenhum desses termos é definido; não se sabe como as categorias indicadas se articulam, ou se é preciso compreender o “antinatural” como uma subdivisão do “contra a lei”; certos atos aparecem em duas rubricas ao mesmo tempo. Não devemos supor uma classificação rigorosa que repartiria cada ato sexual possível no campo do legal ou do antinatural. No entanto, se seguirmos esses reagrupamentos em seus detalhes, eles deixam transparecer uma certa inteligibilidade.

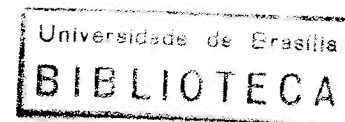
1. Consideremos inicialmente os atos “conformes à lei”. Para o nosso olhar retrospectivo esse capítulo parece misturar coisas bem diferentes: o adultério e o casamento, a freqüentação de prostitutas, o recurso aos escravos da casa, a masturbação de um serviçal. Deixemos por instante de lado a significação que convém dar a essa noção de conformidade à lei. Na verdade, uma passagem desse capítulo esclarece muito bem o desenrolar da análise. Artemidoro coloca, em regra geral, que as mulheres são, nos sonhos, “as imagens das atividades que devem caber ao sonhador. Portanto, qualquer que seja a mulher e qualquer que seja a condição em que ela

36. Cap. 77-80 da 1.^a parte.

se encontre, é nessa condição que sua atividade colocará o sonhador” ³⁷. É preciso compreender que o que determina para Artemidoro o sentido prognóstico do sonho e, portanto, de uma certa maneira, o valor moral do ato sonhado, é a condição do ou da parceira e não a própria forma do ato. É preciso entender essa condição no sentido amplo: trata-se do *status* social do “outro”; é o fato dele ser ou não casado, livre ou escravo; é o fato dele ser jovem ou velho, rico ou pobre; é a sua profissão, é o lugar onde é encontrado; é a posição que ele ocupa em relação com o sonhador (esposa, amante, escravo, jovem protegido, etc.). A partir daí pode-se compreender, sob a sua desordem aparente, a maneira pela qual o texto se desenrola: ele segue a ordem dos parceiros possíveis segundo seu *status*, seu vínculo com o sonhador, o lugar onde este os encontra.

As três primeiras personagens evocadas pelo texto reproduzem a série tradicional das três categorias de mulheres às quais pode-se ter acesso: a esposa, a amante, a prostituta. Sonhar com ter uma relação com a própria mulher é um signo favorável porque a esposa está em relação de analogia natural com o ofício e a profissão; assim como nestes, exerce-se sobre ela uma atividade reconhecida e legítima; dela, tira-se proveito assim como de uma ocupação próspera; o prazer que se tem com o seu comércio anuncia o prazer que se terá com os benefícios do ofício. Nenhuma diferença entre a mulher e a amante. O caso das prostitutas é diferente. A análise proposta por Artemidoro é bem curiosa: a mulher em si mesma, enquanto objeto do qual se obtém prazer, tem um valor positivo; e estas — que o vocabulário familiar chama às vezes de “trabalhadoras” — estão aí para proporcionar esses prazeres e elas “se dão sem nada recusar”. Entretanto, existe “alguma vergonha” em freqüentar esse tipo de mulheres — vergonha e também gastos; o que, sem dúvida, retira um pouco de valor ao acontecimento anunciado pelo sonho que as representa. Mas é sobretudo o lugar de prostituição que introduz um valor negativo: e por duas razões, uma é de ordem lingüística: embora o bordel seja designado por um termo que significa ateliê ou oficina (*ergasterion*) — o que implica significações favoráveis — ele também é chamado de cemitério, “lugar para todo mundo”, “lugar comum”. A outra refere-se a pontos que são freqüentemente evocados também na

37. *Ibid.*, I, 78.



ética sexual dos filósofos e dos médicos: o dispêndio em vão do esperma, seu desperdício sem o benefício da descendência que a própria mulher pode assegurar. Dupla razão pela qual, no sonho, ir com prostitutas pode prognosticar a morte.

Como complemento da trilogia clássica, mulher-amante-prostituta, Artemidoro evoca as mulheres de encontro. Nesse caso o sonho vale para o futuro o que “vale” socialmente a mulher que ele representa: ela é rica, está bem vestida, provida de jóias, ela consente? O sonho anuncia algo de vantajoso. Se ela é velha, feia, pobre, se não se oferece por si mesma, o sonho é desfavorável.

A casa oferece uma outra categoria de parceiros sexuais, os serviçais e os escravos. Estamos na ordem da posse direta: não é por analogia que os escravos remetem à riqueza; eles são parte integrante dessa riqueza. É evidente, portanto, que o prazer que se tem em sonho com esse tipo de personagem indica que se “obterá prazer com essas posses e que assim elas se tornarão maiores e mais magníficas”. Exerce-se um direito; tem-se proveito com os próprios bens. Portanto sonhos favoráveis que realizam um *status* e uma legitimidade. Pouco importa, é claro, o sexo do parceiro, moça ou rapaz, o essencial é que se trate de um escravo. Em troca, Artemidoro ressalta uma distinção importante: a que concerne à posição do sonhador no ato sexual; ele é ativo ou passivo? Colocar-se “de baixo” do próprio serviçal, inverter, no sonho, a hierarquia social é de mau augúrio; trata-se de um sinal de que se sofrerá, por parte desse inferior, um dano ou então que se receberá seu desprezo. E confirmando que não se trata aí de uma falta antinatural, mas de um golpe contra as hierarquias sociais e de uma ameaça contra as relações justas de forças, Artemidoro nota de passagem o valor igualmente negativo dos sonhos onde o sonhador é possuído por um inimigo, ou por seu próprio irmão mais velho ou mais novo (a igualdade é rompida).

Vem em seguida o grupo das relações. É favorável o sonho no qual se tem relação com uma mulher conhecida, se não for casada e se for rica; pois uma mulher que se oferece entrega não somente seu corpo mas as coisas “relativas ao seu corpo”, aquelas que ela traz com ele (roupas, jóias e, de modo geral, todos os bens materiais que ela possui). Ao contrário, o sonho é desfavorável quando se trata de uma mulher casada; pois ela está sob o poder de seu marido; a lei interdita que se tenha acesso a ela e pune os adúlteros; e o sonhador, nesse caso, deve esperar, no futuro, castigos da mesma ordem. Sonha-se que se tem relação com um homem?

Se o sonhador é uma mulher (e esta é uma das raras passagens do texto onde o sonho das mulheres é levado em conta), o sonho é favorável em todos os casos já que é conforme aos papéis naturais e sociais da mulher. Em troca, se se trata de um homem que sonha ser possuído por outro, o elemento de discriminação que permite distinguir o valor favorável ou desfavorável do sonho depende do *status* relativo dos dois parceiros: o sonho é bom se o sujeito for possuído por outro mais velho e mais rico do que ele (e isso anuncia presentes); é mau se o parceiro ativo é mais jovem e mais pobre — ou mesmo simplesmente mais pobre: signo de gastos, com efeito.

Um último conjunto de sonhos conformes à lei refere-se à masturbação. Esses sonhos estão estreitamente associados ao tema da escravidão: porque se trata de um serviço que se presta a si próprio (as mãos são como serviçais que obedecem ao que o membro-mestre demanda), e porque a expressão que quer dizer “amarrar ao tronco”, para significar chibatar o escravo, quer dizer igualmente entrar em ereção. Um escravo que tinha sonhado que masturbava seu mestre foi, na realidade, condenado por ele a receber chicotadas. Vê-se aí a extrema amplitude daquilo que é “conforme à lei”: tanto comporta os atos conjugais, as relações com uma amante, como a relação, ativa e passiva, com um outro homem, ou ainda, a masturbação.

2. Em troca, o campo que Artemidoro considera “contrário à lei” é essencialmente constituído pelo incesto³⁸. E além disso o incesto é compreendido no sentido bem restrito das relações entre pais e filhos. Em relação ao incesto entre irmãos e irmãs, ele é assimilado à relação pai-filha se se produz entre um irmão e sua irmã; em troca, entre dois irmãos, Artemidoro parece hesitar em colocá-lo na ordem do *kata nomon* ou na ordem do *para nomon*. Em todo caso, ele fala dele nas duas rubricas.

Quando um pai sonha que tem relações com sua filha ou seu filho, a significação é praticamente sempre desfavorável. Quer por razões físicas imediatas: se a criança é muito pequena — com menos de cinco ou dez anos —, o dano físico, consecutivo a tal ato,

38. *Ibid.*, I, 78 e 79.

deixa entrever sua morte ou doença. Se a criança é maior, o sonho é ainda mau porque instaura relações impossíveis ou funestas. Gozar com seu filho, "despender" nele seu sêmen, é um ato inútil: dispêndio vão do qual não se poderia ter nenhum benefício e que anuncia, conseqüentemente, uma grande perda de dinheiro. Unir-se a ele quando tornou-se mais velho é forçosamente de mau augúrio posto que o pai e o filho não podem coexistir sem conflito numa casa em que ambos querem comandar. Esse sonho é bom num único caso: quando o pai empreende uma viagem com seu filho e que, portanto, tem algo em comum a executar com ele; mas se o pai, em tais sonhos, está na posição de passividade (quer seja o sonhador filho ou pai), as significações são funestas: a ordem das hierarquias, os pólos da dominação e da atividade ficam invertidos. A "posse" sexual do pai pelo filho anuncia hostilidade e conflito³⁹. Sonhar que se tem relações com a própria filha não é melhor para o pai. Esse "dispêndio" no corpo de uma filha que um dia vai se casar, levando assim para um outro o sêmen do pai, pressagia uma grande perda de dinheiro. Ou então, essa relação, se a filha já é casada, indica que ela deixará o marido, que voltará para casa, que será preciso prover às suas necessidades; o sonho só é favorável no caso em que, sendo o pai pobre, a filha pode voltar rica e, portanto, capaz de prover às necessidades de seu pai⁴⁰.

De uma maneira que pode parecer estranha, o incesto com a mãe (visto sempre por Artemidoro como incesto filho-mãe e nunca mãe-filha) freqüentemente é portador de presságios favoráveis. Deveríamos concluir disso, segundo o princípio de Artemidoro sobre a correlação entre valor prognóstico e valor moral, que o incesto mãe-filho não é considerado como algo fundamentalmente condenável? Ou seria preciso ver aí uma das exceções previstas por Artemidoro ao princípio geral que ele enuncia? Não há dúvida que Artemidoro considera o incesto mãe-filho como moralmente condenável. Mas é de se notar que ele lhe confere valores prognósticos freqüentemente favoráveis, ao fazer da mãe uma espécie de modelo, e como que matriz, de um grande número de relações sociais e de

formas de atividade. A mãe é o ofício; unir-se a ela significa, portanto, sucesso e prosperidade na própria profissão. A mãe é a pátria: aquele que sonha com uma relação com ela pode prever que retornará, se for exilado, ou que encontrará o sucesso em sua vida política. A mãe é ainda a terra fecunda de onde se veio: se no momento do sonho se sofre um processo, isso significa que se obterá a posse litigiosa; se o sujeito é cultivador significa que terá uma grande colheita. Entretanto, perigo para os doentes: enfurnar-se nessa mãe-terra quer dizer que se vai morrer.

3. Os atos "antinaturais" levam em Artemidoro a dois desenvolvimentos sucessivos: um diz respeito ao que se afasta da posição fixada pela natureza (e esse desenvolvimento vem em anexo à interpretação dos sonhos de incesto); o outro diz respeito às relações nas quais é o parceiro que, por sua própria "natureza", define o caráter antinatural do ato⁴¹.

Artemidoro coloca em princípio que a natureza fixou uma forma de ato sexual bem definido para cada espécie: uma única posição natural da qual os animais não se afastam: "Uns acasalam com as fêmeas por detrás, como o cavalo, o asno, a cabra, o boi, o veado e o resto dos quadrúpedes. Outros unem inicialmente suas bocas como as víboras, a pomba e as doninhas; as fêmeas dos peixes recolhem o esperma lançado pelo macho". Do mesmo modo os humanos receberam da natureza uma forma bem precisa de conjunção: o face a face, ficando o homem estendido sobre a mulher. Dessa maneira o comércio sexual é um ato de posse plena: na medida em que ela "obedece" e que "consente", então se é mestre "de todo o corpo da companheira". Todas as outras posições são "invenções da desmedida, da intemperança e dos excessos naturais aos quais a embriaguez conduz". Há sempre nessas relações não naturais o presságio de relações sociais defeituosas (más relações, hostilidade), ou o anúncio de um mau momento do ponto de vista econômico (fica-se embaraçado, "constrangido").

Dentre essas "variantes" do ato sexual, Artemidoro confere uma sina particular ao erotismo oral. Sua reprovação — e essa é uma atitude freqüentemente atestada na Antiguidade⁴² — é violenta: "ato horrível", "falta de moral" cuja representação em sonho só

39. Notar entretanto que, numa interpretação dada no livro IV, 4, penetrar no próprio filho com uma sensação de prazer é signo de que ele viverá; com uma sensação de sofrimento, que ele morrerá. Artemidoro observa que, nesse caso, é o detalhe do prazer que determina o sentido.

40. *Clef des songes*, I, 78.

41. *Ibid.*, I, 79-80.

42. P. Veyne, "L'homosexualité à Rome", in *L'Histoire*, janeiro 1981, p. 78.

tem valor positivo na medida em que remete à atividade profissional do sonhador (se ele for orador, tocador de flauta ou professor de retórica), evacuação de sêmen em vão, essa prática anuncia em sonho um dispêndio inútil. Uso não conforme à natureza e que impede em seguida o beijo ou as refeições feitas em comum, ele pressagia a ruptura, as hostilidades e, às vezes, a morte.

Mas existem outras maneiras de se colocar fora da natureza nas relações sexuais: pela própria natureza dos parceiros. Artemidoro enumera cinco possibilidades: relações com os deuses, com os animais, com os cadáveres, relações consigo mesmo ou, enfim, relações entre duas mulheres. A presença dessas duas últimas categorias dentre os atos que escapam à natureza é mais enigmática do que a das outras. A relação consigo mesmo não deve ser compreendida como masturbação; uma menção é feita em relação a esta dentre os atos "conformes à lei". O que está em questão na relação fora da natureza consigo mesmo é a penetração do sexo no próprio corpo, o beijo dado no próprio sexo, a absorção do sexo na boca. O primeiro tipo de sonho anuncia pobreza, indigência e sofrimento; o segundo promete a vinda de filhos se ainda não se tem, ou o seu retorno se estão ausentes; o último significa que os filhos irão morrer, que se ficará privado de mulheres e de amantes (pois não se necessita de mulheres quando se pode usar a si próprio), ou que se ficará reduzido a uma extrema pobreza.

Quanto às relações entre mulheres, poder-se-ia perguntar por que elas aparecem na categoria dos atos "fora da natureza" ao passo que as relações entre homens se distribuem nas outras rubricas (e essencialmente naquela dos atos conformes à lei). A razão disso está, sem dúvida, relacionada à forma de relação que Artemidoro privilegia, a da penetração: por meio de um artifício qualquer, uma mulher usurpa o papel do homem, toma abusivamente sua posição e possui a outra mulher. Entre dois homens, o ato viril por excelência, a penetração, não é em si mesmo uma transgressão da natureza (mesmo se ele pode ser considerado como vergonhoso, inconveniente, para um dos dois se submeter a ele). Em troca, entre duas mulheres um tal ato que se efetua a despeito daquilo que elas são, e com recurso a subterfúgios, é tão fora da natureza como a relação entre um humano com um deus ou com um animal. Sonhar com esses atos significa que se terá atividades vãs, que se irá separar-se do marido, ou que se ficará viúva. A relação entre as duas pode também significar a comunicação ou o conhecimento dos "segredos" femininos.

3

O SONHO E O ATO

Dois traços devem ser anotados porque eles marcam toda a análise do sonho sexual de Artemidoro. Em primeiro lugar, o sonhador está sempre presente em seu próprio sonho; as imagens sexuais que Artemidoro decifra nunca constituem uma pura e simples fantasmagoria, da qual o sonhador seria o espectador, e que se desenrolaria diante dele, mas independente dele. Ele sempre toma parte como ator principal; o que ele vê é ele próprio em sua atividade sexual: existe uma exata superposição entre o sujeito que sonha com um ato e o sujeito do ato tal qual é visto no sonho. Por outro lado, pode-se observar que, no conjunto da obra, Artemidoro raramente faz intervir os atos e prazeres sexuais a título de elementos significados ou de presságios; é de modo relativamente excepcional que uma imagem qualquer dada no sonho anuncia a vinda de um ato sexual ou a privação de um prazer⁴³. Em compensação, estes são analisados e reagrupados, nos três capítulos estudados aqui, como componentes do sonho e elementos de presságio; Artemidoro os faz figurar apenas do lado do "significante", e quase nunca do lado do "significado", imagens e não sentido, representação e não acontecimento representado. A interpretação de Artemidoro irá, portanto, situar-se sobre uma linha que é traçada entre o ator, o ato sexual e o sonhador do sonho, indo assim do sujeito ao sujeito; e partindo do ato sexual e do papel do sujeito tal qual ele próprio se representa no seu sonho, o trabalho de interpretação

43. Os elementos sexuais aparecem como o significado do sonho num certo número de casos, assim no livro IV, 37, 41, 46, 66; e no livro V, 24, 44, 45, 62, 65, 67, 95.

terá como objetivo decifrar aquilo que vai acontecer com o sonhador quando voltar para a vida desperta.

Desde a primeira abordagem, parece que a mancia de Artemidoro decifra de modo bem regular, nos sonhos sexuais, uma significação social. É claro que acontece desses sonhos anunciarem uma peripécia na ordem da saúde — doença ou restabelecimento; acontece deles serem signos de morte. Mas, numa proporção muito mais importante, eles remetem a acontecimentos como o sucesso ou o insucesso nos negócios, o enriquecimento ou o empobrecimento, a prosperidade ou o revés da família, um empreendimento vantajoso ou não, casamentos favoráveis ou alianças desastrosas, disputas, rivalidades, reconciliações, boas ou más oportunidades na carreira pública, um exílio, uma condenação. O sonho sexual pressagia o destino do sonhador na vida social; o ator que ele é no cenário sexual do sonho antecipa o papel que será o seu no cenário da família, do ofício, dos negócios e da cidade.

Primeiramente há duas razões para isso. A primeira é de ordem bem geral: ela diz respeito a um traço da língua do qual Artemidoro usa muito. De fato, existe em grego — como aliás em muitas outras línguas, em graus variados — uma ambigüidade bem acentuada entre o sentido sexual e o sentido econômico de certos termos. Assim, a palavra *soma*, que designa o corpo, refere-se também às riquezas e aos bens; daí a possibilidade de equivalência entre a “posse” de um corpo e a posse das riquezas⁴⁴. *Ousia* é a substância, como também a fortuna, mas igualmente o sêmen e o esperma: a perda deste significará o dispêndio daquela⁴⁵. O termo *blabe*, o dano, pode ser relacionado aos reveses de fortuna, às perdas de dinheiro, mas também ao fato de que se é vítima de uma violência e que se é objeto passivo num ato sexual⁴⁶. Artemidoro joga também com a polissemia do vocabulário da dívida: as palavras que significam que se é forçado a pagar e que se procura liberar-se podem igualmente significar que se está pressionado por

44. *Ibid.*, II, 77. Cf. também IV, 4 sobre a equivalência entre possuir (penetrar) e possuir (ter adquirido).

45. *Ibid.*, I, 78.

46. *Ibid.*, I, 78. Cf. também IV, 68 onde sonhar que se vem a ser uma ponte significa que se prostituirá: “Se uma mulher ou um belo rapaz sonharem que se tornam pontes, eles se fariam prostituir e muita gente passaria sobre eles”. Um homem rico que tinha tido esse mesmo sonho deparou-se com uma situação onde foi “desprezado e como que pisado”.

uma necessidade sexual e que, satisfazendo-a, fica-se liberado da mesma: o termo *anagkaion*, que é utilizado para designar o membro viril, encontra-se na encruzilhada dessas significações⁴⁷.

Uma outra razão refere-se à forma e ao destino particular da obra de Artemidoro: livro de homem que se dirige essencialmente aos homens para conduzir suas vidas de homens. É preciso lembrar, com efeito, que a interpretação dos sonhos não é considerada como algo de pura e simples curiosidade pessoal; trata-se de um trabalho útil para gerir a própria existência e se preparar para os acontecimentos que irão se produzir. Já que as noites dizem aquilo de que os dias serão feitos, é bom, a fim de conduzir a própria existência de homem, de dono da casa, de pai de família, saber decifrar os sonhos que então se produzem. Tal é a perspectiva dos livros de Artemidoro: um guia para que o homem responsável, o dono da casa, possa se conduzir no cotidiano em função dos signos que podem prefigurá-lo. Portanto é o contexto dessa vida familiar, econômica, social, que ele se esforça em reencontrar nas imagens do sonho.

Mas isso não é tudo: a prática interpretativa tal como ela opera no discurso de Artemidoro mostra que o próprio sonho sexual é percebido, elaborado, analisado como um cenário social; se ele anuncia “o bom e o mau” no campo do ofício, do patrimônio, da família, da carreira política, do *status*, das amizades e das proteções, é porque os atos sexuais que ele representa são constituídos pelos mesmos elementos que ele. Se acompanharmos os procedimentos de análise que Artemidoro utiliza vemos claramente que a interpretação dos sonhos de *aphrodisia* em termos de sucesso ou de insucesso, de vitória ou de infortúnio social, supõe uma espécie de consubstancialidade entre os dois campos. E isso aparece em dois níveis: o dos elementos do sonho retidos como materiais para análise, e o dos princípios que permitem atribuir um sentido (um “valor” de prognóstico) a esses elementos.

1. Que aspectos do sonho sexual Artemidoro retém e torna pertinentes em sua análise?

Em primeiro lugar as personagens. Do próprio sonhador Artemidoro não reterá, por exemplo, o passado próximo ou longínquo,

47. *Ibid.*, I, 79; cf. também I, 45.

o estado d'alma nem em geral as paixões; mas os traços sociais: a classe de idade à qual ele pertence, se faz ou não negócios, se possui responsabilidades políticas, se procura casar seus filhos, se está ameaçado de ruína ou de hostilidade por seus próximos, etc. É igualmente enquanto "personagens" que os parceiros representados no sonho são focalizados; o mundo onírico do sonhador de Artemidoro é povoado de indivíduos que não possuem quaisquer traços físicos, e que não parecem ter muitos vínculos afetivos ou passionais com o próprio sonhador; só aparecem enquanto perfis sociais: jovens, velhos (em todo caso são mais jovens ou mais velhos do que o sonhador), ricos ou pobres; são pessoas que trazem riquezas ou demandam presentes; são relações lisonjeiras ou humilhantes; são superiores aos quais convém ceder ou inferiores dos quais se pode aproveitar legitimamente; são pessoas da casa ou do exterior; são homens livres, mulheres sob o poder do marido, escravos ou prostitutas de ofício.

Em relação ao que se passa entre essas personagens e o sonhador, a sobriedade de Artemidoro é extraordinária. Não há carícias, combinações complicadas, nem fantasmagorias; mas algumas variações bem simples em torno de uma forma essencial, a penetração. É ela que parece constituir a própria essência da prática sexual, em todo caso, a única que merece ser retida, e que faz sentido para a análise do sonho. Muito mais do que o próprio corpo, com suas diferentes partes, muito mais do que o prazer com sua qualidades e intensidades, o ato de penetração aparece como qualificador dos atos sexuais, com algumas de suas variantes de posição e sobretudo seus dois pólos de atividade e de passividade. A questão que Artemidoro coloca incessantemente aos sonhos que estuda é a de saber quem penetra em quem. O sujeito que sonha (quase sempre um homem) é ativo ou passivo? Ele é aquele que penetra, domina, obtém prazer? Ele é o que se submete ou que é possuído? Quer se trate de relações com um filho ou com um pai, com uma mãe ou com um escravo, a questão volta quase que infalivelmente (a menos que já esteja implicitamente resolvida): como a penetração foi feita? Ou mais precisamente: qual era a posição do sujeito nessa penetração? E não existe sonho, até mesmo o "lésbico", que não seja interpretado desse ponto de vista e somente dele.

Ora, esse ato de penetração — cerne da atividade sexual, matéria-prima da interpretação e foco do sentido para o sonho — é imediatamente percebido no interior de uma cenografia social. Artemidoro vê o ato sexual antes de mais nada como um jogo entre

superioridade e inferioridade: a penetração coloca os dois parceiros numa relação de dominação e de submissão; ela é vitória de um lado e derrota de outro; para um dos parceiros ela é direito que se exerce, necessidade que é imposta ao outro; ela é *status* que se ostenta ou condição que se sofre; é vantagem da qual se lucra ou aceitação de uma situação cujos benefícios se deixa para os outros. O que conduz ao outro aspecto do ato sexual; Artemidoro também o vê como um jogo "econômico" entre despesa e lucro; o prazer que se tem, as sensações agradáveis que se experimenta; despesas, a energia necessária ao ato, o desperdício de sêmen, essa preciosa substância vital, e a fadiga que a ele se segue. Muito mais do que todas as variáveis que poderiam vir dos diferentes gestos possíveis, ou das diferentes sensações que os acompanham, muito mais do que todos os quadros possíveis que o sonho poderia apresentar, são esses elementos referentes à penetração como jogo "estratégico" de dominação-submissão e como jogo "econômico" de despesa-benefício que são retidos por Artemidoro para desenvolver sua análise.

Esses elementos podem muito bem nos parecer, do nosso ponto de vista, pobres, esquemáticos, sexualmente "descoloridos"; mas é preciso notar que eles saturam por antecipação a análise de elementos socialmente marcados; a análise de Artemidoro faz aparecer personagens retirados de um cenário social do qual eles ainda possuem todas as características; e ela os distribui em torno de um ato essencial que se situa ao mesmo tempo no plano das conjunções físicas, no plano das relações sociais de superioridade e de inferioridade e no das atividades econômicas de despesa e de lucro.

2. De que maneira, a partir desses elementos assim retidos e tornados pertinentes para a análise, Artemidoro estabelecerá o "valor" do sonho sexual? E com isso é preciso entender não somente o tipo de acontecimento que é anunciado de maneira alegórica mas sobretudo — o que constitui o aspecto essencial para uma análise prática — sua "qualidade", ou seja, seu caráter favorável ou desfavorável para o sujeito. Lembremo-nos de um dos princípios fundamentais do método: a qualidade de prognóstico do sonho (o caráter favorável ou não do acontecimento pressagiado) depende do valor da imagem pressagiosa (o caráter bom ou mau do ato representado em sonho). Ora, no decorrer da análise e dos exemplos dados, vimos que um ato sexual de "valor positivo" do ponto de vista

de Artemidoro não é sempre nem exatamente um ato sexual permitido pela lei, honrado pela opinião, aceito pelos costumes. É claro que há coincidências maiores: sonhar com uma relação com a própria esposa ou a própria amante é bom; mas há defasagens e elas são importantes: o valor favorável do sonho de incesto com a mãe é o exemplo mais importante disso. Convém interrogar: qual é essa outra maneira de qualificar os atos sexuais, esses outros critérios que permitem dizer que eles são “bons” em sonho e para o sonhador, ao passo que seriam condenáveis na realidade? Parece que o que confere “valor” a um ato sexual sonhado é a relação que se estabelece entre o papel sexual e o papel social do sonhador. Mais precisamente pode-se dizer que Artemidoro acha “favorável” e de bom prognóstico um sonho onde o sonhador exerce sua atividade sexual com o parceiro segundo um esquema conforme àquilo que é ou que deve ser sua relação com esse mesmo parceiro na vida social e não sexual; é o ajustamento à relação social “desperta”, que é qualificadora da relação sexual onírica.

Para ser “bom”, o ato sexual com que se sonha necessita obedecer a um princípio geral de “isomorfismo”. E, continuando-se a falar esquematicamente, poder-se-ia acrescentar que esse princípio toma duas fontes: a de um princípio de “analogia de posição” e a de um princípio de “adequação econômica”. De acordo com o primeiro desses princípios, um ato sexual será bom na medida em que o sujeito que sonha ocupa em sua atividade sexual com o parceiro uma posição conforme àquela que ele ocupa na realidade com esse mesmo parceiro (ou um parceiro de mesmo tipo): desse modo, ser “ativo” com seu escravo (qualquer que seja o sexo) é bom; ou ser ativo com uma ou um prostituto; ou ser ativo com um rapaz jovem e pobre; mas será “bom” ser passivo com alguém mais velho e mais rico, etc. É em virtude desse princípio de isomorfismo que o sonho de incesto com a mãe é carregado de tantos valores positivos: vê-se, com efeito, o sujeito em posição de atividade em relação a uma mãe que o fez nascer e que o alimentou e que, em retorno, ele deve cultivar, honrar, servir, manter e enriquecer como uma terra, uma pátria, uma cidade. Mas para que o ato sexual tenha no sonho um valor positivo também é preciso que ele obedeça a um princípio de “adequação econômica”; é preciso que a despesa e o “benefício” que essa atividade comporta sejam convenientemente regulados: em quantidade (muita despesa para pouco prazer não é bom) e também em direção (não fazer despesas vãs com aqueles ou aquelas que não estão na posição de restituir, de

compensar ou de ser úteis em retorno). É esse princípio que faz com que seja bom sonhar com uma relação sexual com escravos: lucra-se com o próprio bem; o que foi comprado para o benefício do trabalho proporciona além disso o do prazer. É também o que dá significações múltiplas aos sonhos nos quais um pai tem relação com a própria filha: em função da filha estar ou não casada, do próprio pai ser ou não viúvo, do genro ser mais rico ou mais pobre do que o sogro, o sonho significará despesa com o dote, ou ajuda por parte da filha, ou, então, obrigação de mantê-la após o seu divórcio.

Podemos resumir tudo isso dizendo que o fio diretor da interpretação de Artemidoro, no que concerne ao valor de prognóstico dos sonhos sexuais, implica a decomposição e a análise dos sonhos sexuais em elementos (personagens e atos) que são, por natureza, elementos sociais; e que indica uma certa maneira de qualificar os atos sexuais em função do modo pelo qual o sujeito sonhador mantém, enquanto sujeito do ato sonhado, sua posição de sujeito social. No cenário do sonho, o ator sexual (que é sempre o sonhador e que, praticamente, é sempre um homem adulto) deve, para que seu sonho seja bom, manter seu papel de ator social (mesmo se acontece de o ato ser reprovável na realidade). Não esqueçamos que todos os sonhos sexuais que Artemidoro analisa são considerados por ele fazendo parte da categoria do sonho (*oneiros*); eles dizem, portanto, “o que será”: e o que “será” nessa circunstância, e que se encontra “dito” no sonho, é a posição do sonhador enquanto sujeito de atividade — ativo ou passivo, dominante ou dominado, vitorioso ou vencido, “por cima” ou “por baixo”, lucrando ou dependendo, retirando benefícios ou sofrendo perdas, tendo uma postura vantajosa ou sofrendo danos. O sonho sexual diz, na pequena dramaturgia da penetração e da passividade, do prazer e do dispêndio, o modo de ser do sujeito tal como o destino o preparou.

Poderia talvez, a título de confirmação, citar uma passagem da *Chave dos sonhos* que mostra bem a comunicação entre o que constitui o indivíduo enquanto sujeito ativo na relação sexual e o que o situa no campo das atividades sociais. Trata-se, numa outra seção do livro, do texto consagrado à significação das diferentes partes do corpo no sonho. O órgão masculino — o que é chamado de *anagkaion* (o elemento “necessário”, aquele cujas necessidades nos coagem, e pela força do qual coagimos os outros) — é significante de todo um feixe de relações e de atividades que fixam o *status* do indivíduo na cidade e no mundo; aí figuram a família, a

riqueza, a atividade de palavra, o *status*, a vida política, a liberdade e, finalmente, o próprio nome do indivíduo. “O membro viril é assimilado aos pais, pois ele retém o princípio gerador; a mulher e à amante porque ele é apropriado às coisas do amor; aos irmãos e a todos os parentes consanguíneos porque a causa inicial de qualquer família depende do membro viril; à força e à virilidade corporal porque ele é a sua causa também; aos discursos e à educação porque, dentre todas as coisas, o membro viril é aquele que possui mais força geradora do que o discurso... Além disso, o membro viril é assimilado ao lucro e ao ganho, porque está às vezes em tensão e às vezes relaxado e pode fornecer ou secretar (...). Ele é assimilado à pobreza, à escravidão, às cadeias, porque é nomeado “constritor” e porque é o símbolo da coerção. Além disso, ele é assimilado ao respeito que inspira uma alta posição: pois ele é designado “reverência” e respeito. (...) Se se tornou duplo, significa que todas as coisas presentes serão duplas, salvo a mulher e a amante; nesse caso o membro duplo priva, pois não se pode servir-se ao mesmo tempo de dois membros viris. Conheço alguém que, sendo escravo, sonhou que tinha três falos: foi libertado, e em vez de um nome teve três, já que acrescentou ao seu os dois nomes daquele que o libertou. Mas isso só aconteceu uma vez: ora, não convém interpretar os sonhos segundo os casos raros, mas sim de acordo com aqueles que se produzem mais freqüentemente”⁴⁸.

Como vemos, o membro viril aparece na encruzilhada de todos esses jogos do domínio: domínio de si, posto que suas exigências correm o risco de subjugar-nos se nos deixarmos coagir por ele; superioridade sobre os parceiros sexuais, já que é através dele que se efetua a penetração; privilégios e *status*, posto que ele significa todo o campo do parentesco e da atividade social.

A paisagem evocada nos capítulos de Artemidoro consagrados aos sonhos sexuais é uma paisagem familiar à Antiguidade. É fácil encontrar neles traços de hábitos e costumes que muitos outros testemunhos, anteriores ou contemporâneos, poderiam atestar. Trata-se de um mundo marcado fortemente pela posição central da personagem masculina e pela importância atribuída ao papel viril nas relações de sexo. Um mundo onde o casamento é suficientemente valorizado para ser considerado como o melhor quadro possível para os prazeres sexuais. Nesse mundo, o homem casado tam-

bém pode ter sua amante; dispor de seus serviçais, moças ou rapazes; freqüentar prostitutas. Enfim, nesse mundo, as relações entre homens parecem incontestáveis, com a reserva, entretanto, de certas diferenças de idade ou de *status*.

Pode-se igualmente observar a presença de vários elementos de código. Mas é preciso reconhecer que eles são, ao mesmo tempo, pouco numerosos e bem vagos: algumas grandes proibições que se manifestam na forma de repulsões vivas: felação, relações entre mulheres e, sobretudo, usurpação do papel masculino por uma delas; uma definição bem restrita do incesto, concebido essencialmente como a relação entre os ascendentes e os filhos; uma referência a uma forma canônica e natural do ato sexual. Mas não há nada no texto de Artemidoro que se refira a uma chave permanente e completa das classificações entre os atos permitidos e aqueles que são proibidos; nada que estabeleça com exatidão, entre o que é da natureza e o que é “antinatural”, uma linha divisória clara e definitiva. E, sobretudo, não são, pelo que parece, esses elementos de código que desempenham o papel mais importante e o mais determinante para fixar a “qualidade” — pelo menos em sonho e na sua função de presságio — de um ato sexual.

Em compensação, pode-se perceber, através da própria abordagem da interpretação, uma outra maneira de focalizar os atos sexuais e outros princípios de apreciação: não a partir do ato considerado em sua forma mais ou menos regular, mas sim a partir do ator, de sua maneira de ser, de sua própria situação, de sua relação com os outros e da posição que ocupa face a esses outros. A questão principal parece estar muito menos na conformidade dos atos com uma estrutura natural ou com uma regulamentação positiva, do que no que se poderia chamar o “estilo da atividade” do sujeito, e a relação que ele estabelece entre a atividade sexual e os outros aspectos de sua existência familiar, social e econômica. O movimento da análise e os procedimentos de valorização não vão do ato a um campo como poderia sê-lo o da sexualidade ou o da carne, cujas formas permitidas fossem desenhadas pelas leis divinas, civis ou naturais; eles vão do sujeito, enquanto ator sexual, aos outros campos da vida onde ele exerce sua atividade; e é na relação entre essas diferentes formas de atividade que se situam, não exclusivamente, mas no que diz respeito ao essencial, os princípios de apreciação de uma conduta sexual.

Encontramos aí facilmente as principais características da experiência moral dos *aphrodisia*, tal como aparecia nos textos da

48. *Ibid.*, I, 45.

época clássica. E o livro de Artemidoro, na medida em que não formula uma ética, mas em que utiliza para interpretar os sonhos uma maneira de perceber e de julgar os prazeres sexuais que lhe é contemporânea, atesta a permanência e a solidez dessa forma de experiência.

No entanto, se voltarmos a atenção para textos que têm como objetivo refletir sobre as próprias práticas sexuais e dar, a esse respeito, conselhos de conduta e preceitos de existência, pode-se perceber um certo número de modificações em relação às doutrinas de austeridade que eram formuladas na filosofia do século IV. Rupturas, mudanças radicais, aparecimento de uma nova forma de experiência dos prazeres? Certamente não. E, contudo, as inflexões são sensíveis: uma atenção mais viva, com mais inquietação a propósito da conduta sexual, uma importância maior atribuída ao casamento e às suas exigências, e menos valor atribuído ao amor pelos rapazes: em suma, um estilo mais rigoroso. Estamos na ordem das evoluções lentas. Mas, através de temas que se desenvolvem, se acentuam e se reforçam, pode-se perceber uma modificação de outro tipo: ela concerne à maneira pela qual o pensamento moral define a relação do sujeito com a própria atividade sexual.

CAPÍTULO II

A CULTURA DE SI

DESCONFIANÇA face aos prazeres, insistência sobre os efeitos de seu abuso para o corpo e para a alma, valorização do casamento e das obrigações conjugais, desafeição com relação às significações espirituais atribuídas ao amor pelos rapazes: existe no pensamento dos filósofos e dos médicos, no decorrer dos dois primeiros séculos, toda uma severidade da qual testemunham os textos de Soranus e de Rufo de Éfeso, de Musonius ou de Sêneca, de Plutarco assim como de Epicteto ou de Marco Aurélio. Aliás, constitui um fato os autores cristãos tomarem, dessa moral, empréstimos maciços — explícitos ou não; e a maior parte dos historiadores atuais concordam em reconhecer a existência, o vigor e o reforço desses temas de austeridade sexual numa sociedade na qual os contemporâneos descreviam, freqüentemente para reprová-los, a imoralidade e os costumes dissolutos. Deixemos de lado a questão de saber se essas reprovações eram justificadas: se considerarmos somente os textos que falam desses temas e o lugar que eles lhes conferem, parece claro que se tornou mais insistente “a questão dos prazeres” e mais precisamente a inquietação face aos prazeres sexuais, a relação que se pode ter com eles e o uso que deve ser feito deles. Problematização mais intensa dos *aphrodisia* dos quais é preciso tentar retomar ao mesmo tempo as formas particulares e os motivos.

Para dar conta dessa nova acentuação pode-se recorrer a diversas explicações. Pode-se colocá-la em relação com certos esforços de moralização feitos sob um modo mais ou menos autoritário pelo poder político; esses esforços foram particularmente explícitos e firmados sob o principado de Augusto; e nesse último caso, é verdade que medidas legislativas protegendo o casamento, favore-

endo a família, regulamentando a concubinação e condenando o adultério foram acompanhadas por um movimento de idéias — o qual talvez não fosse inteiramente artificial — que opunha, ao relaxamento dos tempos presentes, a necessidade de retorno ao rigor dos costumes antigos. Não se pode, no entanto, ater-se a essa referência; e seria, sem dúvida, inexato ver nessas medidas e nessas idéias o esboço de uma evolução multissecular devendo conduzir a um regime no qual a liberdade sexual seria mais estritamente limitada pelas instituições e pelas leis — quer fossem civis ou religiosas. Essas tentativas políticas foram, com efeito, demasiado esporádicas, tinham objetivos demasiado limitados e tiveram bem poucos efeitos gerais e permanentes para dar conta de uma tendência para a austeridade que tão freqüentemente foi manifestada na reflexão moral ao longo dos dois primeiros séculos. Por outro lado, é surpreendente que, salvo raras exceções¹, essa vontade de rigor expressa pelos moralistas não tenha tomado a forma de uma demanda de intervenção por parte do poder público; não se encontrará, nos filósofos, projeto para uma legislação coercitiva e geral dos comportamentos sexuais; eles incitam a mais austeridade os indivíduos que queiram levar uma outra vida que não aquela “dos mais numerosos”; não procuram quais as medidas ou os castigos que poderiam coagi-los todos a isso, de maneira uniforme. Além disso, se se pode falar de uma austeridade acentuada, não é no sentido em que proibições mais rigorosas seriam propostas: no final das contas, os regimes medicamentosos dos séculos I e II não são, de modo geral, muito mais restritivos do que o de Diocles; a fidelidade conjugal erigida pelos estóicos não é mais rigorosa do que a de Nicocles quando se vangloriava de não ter relações com nenhuma outra mulher que não a sua; e Plutarco, no *Diálogo sobre o Amor*, é mais indulgente a respeito dos rapazes que o rigoroso legislador das *Leis*. Em compensação, o que se marca nos textos dos primeiros séculos — mais do que novas interdições sobre os atos — é a insistência sobre a atenção que convém ter para consigo mesmo; é a modalidade, a amplitude, a permanência, a exatidão da vigilância que é solicitada; é a inquietação com todos os distúrbios do corpo e da alma que é preciso evitar por meio de um regime austero; é a importância de se respeitar a si mesmo, não simples-

1. Assim DION DE PRUSE (*Discours VII*) considera certas medidas que deveriam ser tomadas para fazer reinar a virtude, mas no quadro dos problemas colocados pela pobreza.

mente em seu próprio *status*, mas em seu próprio ser racional, suportando a privação dos prazeres ou limitando o seu uso ao casamento ou à procriação. Em resumo — e em primeiríssima aproximação —, essa majoração da austeridade sexual na reflexão moral não toma a forma de um estreitamento do código que define os atos proibidos, mas a de uma intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos². E é levando em conta uma semelhante forma que convém interrogar as motivações dessa moral mais severa.

Podemos pensar, então, num fenômeno freqüentemente evocado: o crescimento, no mundo helenístico e romano, de um “individualismo” que conferiria cada vez mais espaço aos aspectos “privados” da existência, aos valores da conduta pessoal, e ao interesse que se tem por si próprio. Portanto, não seria o reforço de uma autoridade pública que poderia dar conta do desenvolvimento dessa moral rigorosa, mas antes o enfraquecimento do quadro político e social no qual se desenrolava, no passado, a vida dos indivíduos: menos fortemente inseridos nas cidades, mais isolados uns dos outros e mais dependentes de si próprios, eles teriam buscado na filosofia regras de conduta mais pessoais. Nem tudo é falso num tal esquema. Mas se pode interrogar sobre a realidade desse impulso individualista e do processo social e político que teria desligado os indivíduos de suas participações tradicionais. A atividade cívica e política pôde, até certo ponto, mudar de forma; ela permaneceu como uma parte importante da existência para as classes superiores. De modo geral, as sociedades antigas permaneceram sociedades de promiscuidade onde a existência era levada “em público”, sociedades também onde cada um se situava em fortes sistemas de relações locais, de vínculos familiares, de dependências econômicas, de relações de clientela e de amizade. Além disso convém notar que as doutrinas que foram as mais ligadas à austeridade da conduta — e em primeiro lugar, pode-se colocar os estóicos — eram também aquelas que insistiam mais sobre a necessidade de realizar os deveres com relação à humanidade, aos concidadãos e à família e que estavam prontas a denunciar, nas práticas de isolamento, uma atitude de frouxidão e de complacência egoísta.

Mas convém colocar uma questão mais geral a propósito desse “individualismo” que se invoca tão freqüentemente para explicar,

2. A. J. VOELKE, *Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d'Aristote à Panétius*, pp. 183-189.

em épocas diferentes, fenômenos bem diversos. Sob uma tal categoria mistura-se, freqüentemente, realidades completamente diferentes. De fato, convém distinguir três coisas: a atitude individualista, caracterizada pelo valor absoluto que se atribui ao indivíduo em sua singularidade e pelo grau de independência que lhe é atribuído em relação ao grupo ao qual ele pertence ou às instituições das quais ele depende; a valorização da vida privada, ou seja, a importância reconhecida às relações familiares, às formas de atividade doméstica e ao campo dos interesses patrimoniais; e, finalmente, a intensidade das relações consigo, isto é, das formas nas quais se é chamado a se tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se, e promover a própria salvação. É claro que essas atitudes podem estar ligadas entre si; assim, pode ocorrer de o individualismo exigir a intensificação dos valores da vida privada; ou ainda, que a importância atribuída às relações consigo seja associada à exaltação da singularidade individual. Mas esses vínculos não são constantes nem necessários. Encontrar-se-ão sociedades ou grupos sociais — tais como, sem dúvida, as aristocracias militares — nos quais o indivíduo é chamado a se afirmar em seu próprio valor, através das ações que o singularizam e que lhe permitem prevalecer sobre os outros sem que se tenha que atribuir uma grande importância à sua vida privada ou às relações de si para consigo. Há também sociedades nas quais a vida privada é dotada de grande valor, onde é cuidadosamente protegida e organizada, onde constitui o centro de referência das condutas e um dos princípios de sua valorização — é, ao que parece, o caso das classes burguesas nos países ocidentais no século XIX; mas, por isso mesmo, nelas o individualismo é fraco e as relações de si para consigo não são desenvolvidas. Finalmente, há sociedades ou grupos nos quais a relação consigo é intensificada e desenvolvida sem que por isso, e de modo necessário, os valores do individualismo ou da vida privada encontrem-se reforçados; o movimento ascético cristão dos primeiros séculos apresentou-se como uma acentuação extremamente forte das relações de si para consigo, mas sob a forma de uma desqualificação dos valores da vida privada; e, ao tomar a forma do cenobitismo, manifestou uma recusa explícita daquilo que podia haver de individualismo na prática da anacorese.

As exigências de austeridade sexual que foram expressas na época imperial não parecem ter sido a manifestação de um individualismo crescente. Seu contexto é antes de mais nada caracteriza-

do por um fenômeno de um bem longo alcance histórico mas que conheceu nesse momento seu apogeu: o desenvolvimento daquilo que se poderia chamar uma “cultura de si”, na qual foram intensificadas e valorizadas as relações de si para consigo.

Pode-se caracterizar brevemente essa “cultura de si”³ pelo fato de que a arte da existência — a *techne tou biou* sob as suas diferentes formas — nela se encontra dominada pelo princípio segundo o qual é preciso “ter cuidados consigo”; é esse princípio do cuidado * de si que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática. Mas é necessário precisar; a idéia segundo a qual deve-se aplicar-se a si próprio, ocupar-se consigo mesmo (*heautou epimeleisthai*) é, de fato, um tema bem antigo na cultura grega. Ele apareceu bem cedo como um imperativo amplamente difundido. O Ciro do qual Xenofonte traça o perfil ideal não considera que sua existência, no termo de suas conquistas, tenha-se por isso completado; resta-lhe — e é o mais precioso — ocupar-se consigo mesmo; “Não podemos reprovar os deuses de não terem realizado todos os nossos desejos”, diz ele pensando nas suas vitórias passadas, “mas se, porque se realizou grandes coisas, não se pode mais ocupar-se consigo e alegrar-se com um amigo, essa é uma felicidade da qual me despeço com gosto”⁴. Um aforismo lacedemônio, relatado por Plutarco, afirmava que a razão pela qual os cuidados com a terra tinham sido confiados aos hilotas é porque os cidadãos de Esparta queriam, no que lhes dizia respeito, “ocupar-se com eles mesmos”⁵: sem dúvida era o treinamento físico e guerreiro que era assim designado. Mas é o totalmente num outro sentido que a expressão é utilizada no *Alcebiades*, onde constitui um tema essencial do diálogo: Sócrates mostra ao jovem ambicioso que é muito presunçoso de sua parte querer tomar a seu encargo a cidade, dar-lhe conselhos e entrar em rivalidade com os reis de Esparta ou com os soberanos da Pérsia se não aprendeu anteriormente aquilo que é necessário saber para governar: deve,

3. Sobre esses temas deve-se referir-se ao livro de P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*.

* N. do T.: a palavra “*souci*” será sempre traduzida por “cuidado”; a palavra “*soin*” por “cuidados”; e a palavra “*préoccupation*” por “preocupação”.

4. XÉNOPHON, *Cyropédie*, VII, 5.

5. PLUTARQUE, *Apophthegmata laconica*, 217 a.

primeiro, ocupar-se de si próprio — e logo, enquanto é ainda jovem, pois com “cinquenta anos será demasiado tarde”⁶. E na *Apologia* é enquanto mestre do cuidado de si que Sócrates se apresenta a seus juízes: o deus mandou-o para lembrar aos homens que eles devem cuidar, não de suas riquezas, nem de sua honra, mas deles próprios e de sua própria alma⁷.

Ora, é esse tema do cuidado de si, consagrado por Sócrates, que a filosofia ulterior retomou, e que ela acabou situando no cerne dessa “arte da existência” que ela pretende ser. É esse tema que, extravasando de seu quadro de origem e se desligando de suas significações filosóficas primeiras, adquiriu progressivamente as dimensões e as formas de uma verdadeira “cultura de si”. Por essa expressão é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral: o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber.

Nesse lento desenvolvimento da arte de viver sob o signo do cuidado de si, os dois primeiros séculos da época imperial podem ser considerados como o ápice de uma curva: uma espécie de idade de ouro na cultura de si, sendo subentendido, evidentemente, que esse fenômeno só concerne aos grupos sociais, bem limitados em número, que eram portadores de cultura e para os quais uma *techné tou biou* podia ter um sentido e uma realidade.

1. A *epimeleia heautou*, a *cura sui* é uma injunção que se encontra em muitas doutrinas filosóficas. É encontrada nos platônicos: Albino quer que se comece o estudo da filosofia pela leitura do *Alcebiades* “com vistas a tornar-se e retornar-se para si mesmo”, e de modo a saber “o que convém fazer objeto dos próprios cuida-

dos”⁸. Apuleu, no final do *Deus de Sócrates*, diz do seu espanto face à negligência de seus contemporâneos a respeito deles próprios: “Todos os homens têm o desejo de levar a melhor vida, sabem todos que não existe outro órgão da vida que não a alma...; entretanto, eles não a cultivam (*animum suum non colunt*). E contudo, quem quiser ter uma visão penetrante deve ter cuidado com os olhos que servem para ver, se se quiser ser ágil na corrida, deve-se tomar cuidado com os pés que servem para correr... Ocorre o mesmo com todas as partes do corpo do qual cada um deve cuidar segundo suas preferências. Isso, todos os homens o vêem claramente e sem custo; também não canso de me perguntar com um legítimo espanto por que eles não aperfeiçoam também sua alma com a ajuda da razão (*cur non etiam animum suum ratione excolant*)”⁹.

Para os epicuristas, a *Carta a Meneceu* dava acesso ao princípio de que a filosofia devia ser considerada como exercício permanente dos cuidados consigo. “Que ninguém, sendo jovem, tarde a filosofar, nem velho se canse da filosofia. Pois para ninguém é demasiado cedo nem demasiado tarde para assegurar a saúde da alma”¹⁰. É esse tema epicurista de que convém ter cuidados consigo mesmo que Sêneca relata em uma de suas cartas: “Do mesmo modo que um céu sereno não é suscetível de uma claridade ainda mais viva quando, de tanto ser varrido pelos ventos, reveste-se de um esplendor sem sombras, assim também o homem que vela por seu corpo e por sua alma (*hominis corpus animumque curantis*) para construir por meio de ambos a trama de sua felicidade, encontra-se num estado perfeito e no auge de seus desejos, do momento que sua alma está sem agitação e seu corpo sem sofrimento”¹¹.

Cuidar da própria alma foi um preceito que Zenão tinha dado desde o início a seus discípulos e que Musonius, no século I, repetirá numa sentença citada por Plutarco: “Aqueles que querem salvar-se devem viver cuidando-se sem cessar”¹². É conhecida a amplitu-

6. PLATON, *Alcibiade*, 127 d-e.

7. PLATON, *Apologie de Socrate*, 29 d-e.

8. ALBINUS, citado por A.-J. FESTUGIÈRE, *Études de philosophie grecque*, 1971, p. 536.

9. APULÉE, *Du dieu de Socrate*, XXI, 167-168.

10. ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, 122.

11. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 66, 45.

12. MUSONIUS RUFUS, ed. Mense, *Fragments*, 36; citado por PLUTARQUE, *De iro*, 453 d.

de tomada em Sêneca pelo tema da aplicação a si próprio: é para consagrar-se a esta que é preciso renunciar às outras ocupações: poder-se-ia desse modo tornar-se disponível para si próprio (*sibi vacare*)¹³. Mas esta "vacância" toma a forma de uma atividade múltipla que demanda que não se perca tempo, e que não se poupem esforços a fim de "formar-se", "transformar-se", "voltar a si". Se *formare*¹⁴, *sibi vindicare*¹⁵, *se jacere*¹⁶, *se ad studia revocare*¹⁷, *sibi applicare*¹⁸, *suum fieri*¹⁹, *in se recedere*²⁰, *ad se recurrere*²¹, *secum morari*²², Sêneca dispõe de todo um vocabulário para designar as diferentes formas que o cuidado de si deve tomar e a pressa com a qual se procura unir-se a si mesmo (*ad se properare*)²³. Também Marco Aurélio experimenta essa mesma pressa em ocupar-se consigo: nem a leitura nem a escrita devem afastá-lo por mais tempo dos cuidados diretos que deve ter com seu próprio ser: "Não vagabundeia mais. Não estás mais destinado a reler tuas anotações, nem as histórias antigas dos romanos e dos gregos, nem os extratos que reservavas para os teus velhos dias. Apressa-te pois para o objetivo: dize adeus às esperanças vãs, acorre em tua própria ajuda se te lembras de ti mesmo (*sautoi boethei ei ti soi melel sautou*), enquanto é ainda possível"²⁴.

É, sem dúvida, em Epicteto que se marca a mais alta elaboração filosófica desse tema. O ser humano é definido nos *Diálogos*, como o ser a quem foi confiado o cuidado de si. Aí reside a diferença fundamental em relação aos outros seres vivos: os animais encontram "tudo pronto" no que diz respeito ao que lhes é necessário para viver, pois a natureza fez de maneira que eles possam estar à nossa disposição sem que tenham que se ocupar com eles próprios e sem que tenhamos, nós, de nos ocuparmos com eles²⁵. Em troca, o homem deve velar por si mesmo: entretanto, não em

consequência de alguma falha que o colocaria numa posição de falta e o tornaria, desse ponto de vista, inferior aos animais; mas sim porque o deus quis que o homem pudesse, livremente, fazer uso de si próprio; e é para esse fim que o dotou da razão; esta não deve ser compreendida como substituta das faculdades naturais ausentes; é, ao contrário, a faculdade que permite servir-se, quando e como convém, das outras faculdades; é até essa faculdade absolutamente singular que é capaz de se servir de si mesma: já que ela é capaz de "se tomar a si própria, assim como todo o resto, como objeto de estudo"²⁶. Coroando por essa razão tudo o que já nos foi dado pela natureza, Zeus nos deu a possibilidade e o dever de nos ocuparmos conosco. É na medida em que é livre e racional — e livre de ser racional — que o homem é na natureza o ser que foi encarregado do cuidado de si próprio. O deus não nos talhou como fez Fídias com sua Atenas de mármore, que estende para sempre a mão em que pousou a vitória imóvel com as asas abertas. Zeus "não somente te criou como também, além disso, confiou-te e entregou-te somente a ti"²⁷. O cuidado de si, para Epicteto, é um privilégio-dever, um dom-obrigação que nos assegura a liberdade obrigando-nos a tomar-nos nós próprios como objeto de toda a nossa aplicação²⁸.

Mas que os filósofos recomendem cuidar-se de si não quer dizer que esse zelo esteja reservado para aqueles que escolhem uma vida semelhante à deles; ou que uma tal atitude só seja indispensável durante o tempo que se passe junto a eles. É um princípio válido para todos, todo o tempo e durante toda a vida. Apuleu observa isso: pode-se, sem vergonha nem desonra, ignorar as regras que permitem pintar e tocar cítara; mas saber "aperfeiçoar a própria alma com a ajuda da razão" é uma regra "igualmente necessária para todos os homens". O caso de Plínio pode servir de exemplo concreto: afastado de qualquer vínculo doutrinário estrito, vivendo a carreira regular das honras, preocupado com as próprias atividades como advogado e com os próprios trabalhos literários, de nenhum modo está em processo de ruptura com o mundo. E, contudo, não cessa de manifestar, ao longo de sua vida, os cuidados que quer ter consigo como o mais importante objeto, talvez,

13. SÈNEQUE, *Lettres à Lucilius*, 17, 5; *De la brièveté de la vie*, 7, 5.

14. SÈNEQUE, *De la brièveté de la vie*, 24, 1.

15. SÈNEQUE, *Lettres à Lucilius*, I, 1.

16. *Ibid.*, 13-1; *De la vie heureuse*, 24, 4.

17. SÈNEQUE, *De la tranquillité de l'âme*, 3, 6.

18. SÈNEQUE, *ibid.*, 24, 2.

19. SÈNEQUE, *Lettres à Lucilius*, 75, 118.

20. SÈNEQUE, *De la tranquillité de l'âme*, 17, 3; *Lettres à Lucilius*, 74, 29.

21. SÈNEQUE, *De la brièveté de la vie*, 18, 1.

22. SÈNEQUE, *Lettres à Lucilius*, 2, 1.

23. *Ibid.*, 35, 4.

24. MARC AURÉLE, *Pensées*, III, 14.

25. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, 16, 1-3.

26. *Ibid.*, I, 1, 4.

27. *Ibid.*, II, 8, 18-23.

28. Cf. M. SPANNEUT, "Epiktet", in *Reallexikon für Antike und Christentum*.

com o qual teria que se ocupar. Ainda jovem, quando é enviado à Síria com funções militares, seu primeiro cuidado foi o de juntar-se a Eufartes não somente para seguir seu ensinamento como para entrar pouco a pouco na sua familiaridade, “fazer-se amar por ele” e se beneficiar das admoestações de um mestre que sabe combater as falhas sem atacar os indivíduos²⁹. E, mais tarde, em Roma, quando vai repousar em sua vila de Laurento e para poder ocupar-se consigo mesmo; “entregando-se à leitura, à composição, aos cuidados com a saúde”, e entrando em conversação “consigo mesmo e com seus próprios escritos”³⁰.

Portanto, não há idade para se ocupar consigo. “Nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para ocupar-se com a própria alma”, já dizia Epicuro: “Aquele que diz que o tempo de filosofar ainda não chegou ou que já passou é semelhante àquele que diz que o tempo da felicidade ainda não chegou ou que não mais chegará. De sorte que devem filosofar o jovem e o velho, este para que, ao envelhecer, seja jovem em bens pela gratidão ao que foi, e o outro para que, jovem, seja ao mesmo tempo ancião pela ausência de temor pelo futuro”³¹. Aprender a viver a vida inteira era um aforismo citado por Sêneca e que convida a transformar a existência numa espécie de exercício permanente; e mesmo que seja bom começar cedo, é importante jamais relaxar³². Aqueles para os quais Sêneca ou Plutarco propunham seus conselhos, com efeito, não são mais adolescentes ávidos ou tímidos que o Sócrates de Platão, ou o de Xenofonte, incitava a se ocuparem deles próprios. Trata-se de homens. Serenus, a quem é dirigida a consulta do *De tranquillitate* (além do *De constantia* e talvez do *De otio*), é um jovem parente e protegido de Sêneca: mas nada semelhante a um rapaz no decorrer de seus estudos; na época do *De tranquillitate* ele é um provinciano recém-chegado a Roma e que ainda hesita, ao mesmo tempo, no que diz respeito à sua carreira e ao seu modo de vida; mas já tem atrás de si um certo itinerário filosófico: seu embaraço diz respeito essencialmente à maneira de finalizá-lo. Quanto a Lucílio, parece que ele tinha apenas alguns anos a menos do que Sêneca. É procurador na Sicília quando, a partir de 62, trocam

uma correspondência assídua onde Sêneca lhe expõe os princípios e as práticas de sua sabedoria, conta-lhe as próprias fraquezas e combates ainda inacabados e, até mesmo, às vezes, pede-lhe ajuda. E não enrubesce, aliás, ao dizer-lhe que com mais de sessenta anos ele próprio seguiu o ensino de Metronax³³. Os correspondentes para os quais Plutarco dedica tratados que não são simplesmente considerações gerais sobre as virtudes e os defeitos, sobre a felicidade da alma ou os infortúnios da vida, mas conselhos de conduta, e freqüentemente em função de situações bem determinadas, são, eles também, homens feitos.

Essa obstinação dos adultos em ocupar-se com a própria alma, seus zelos de escolares envelhecidos em ir encontrar os filósofos para que lhes ensinem o caminho da felicidade, irritava Luciano, e com ele muitos outros. Ele zomba de Hermotímio, que é visto resmungando nas ruas as lições que não deve esquecer; contudo, ele é bem velho: há vinte anos que já tinha decidido não mais confundir sua vida com a dos infelizes humanos e estima ainda em uns bons vinte anos o tempo que lhe é necessário para chegar à felicidade. Ora (ele próprio o indica mais adiante), começou a filosofar com quarenta anos. Portanto, são os últimos quarenta anos de sua vida que, finalmente, ele terá consagrado a velar por si próprio sob a direção de um mestre. E seu interlocutor Licínio, para divertir-se, finge descobrir que também para ele chegou o momento de aprender a filosofia, já que, justamente, acaba de fazer quarenta anos: “Serve-me como bengala”, diz ele a Hermotímio, e “leva-me pela mão”³⁴. Como o diz I. Hadot a propósito de Sêneca, toda essa atividade de direção de consciência é da ordem da educação dos adultos — da *Erwachensenerziehung*³⁵.

2. É preciso compreender que essa aplicação a si não requer simplesmente uma atitude geral, uma atenção difusa. O termo *epimeleia* não designa simplesmente uma preocupação, mas todo um conjunto de ocupações; trata-se de *epimeleia* quando se fala para designar as atividades do dono-de-casa³⁶, as tarefas do príncipe que

29. PLINIO, *Lettres*, I, 10.

30. *Ibid.*, I, 9.

31. ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, 122.

32. Sobre esse tema ver por exemplo SÊNÉQUE, *Lettres à Lucilius*, 82, 76; 90, 44-45; *De constantia*, IX, 13.

33. SÊNÉQUE, *Lettres à Lucilius*, 76, 1-4. Cf. A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nello mondo greco-romano*, pp. 217-280.

34. LUCIEN, *Hermotime*, 1-2.

35. I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition des Seelenlebens*, 1969, p. 160.

36. XENOPHON, *Économique*, V, I.

vela por seus súditos³⁷, os cuidados que se deve ter para com um doente ou para com um ferido³⁸, ou ainda as obrigações que se prestam aos deuses ou aos mortos³⁹. Igualmente, em relação a si mesmo, a *epimeleia* implica um labor.

É preciso tempo para isso. E é um dos grandes problemas dessa cultura de si fixar, no decorrer do dia ou da vida, a parte que convém consagrar-lhe. Recorre-se a muitas fórmulas diversas. Pode-se reservar, à noite ou de manhã, alguns momentos de recolhimento para o exame daquilo que se fez, para a memorização de certos princípios úteis, para o exame do dia transcorrido; o exame matinal e vespéral dos pitagóricos se encontra, sem dúvida com conteúdos diferentes, nos estóicos; Sêneca⁴⁰, Epicteto⁴¹, Marco Aurélio⁴², fazem referência a esses momentos que se deve consagrar a voltar-se para si mesmo. Pode-se também interromper de tempos em tempos as próprias atividades ordinárias e fazer um desses retiros que Musonius, dentre outros, recomendava vivamente⁴³: eles permitem ficar face a face consigo mesmo, recolher o próprio passado, colocar diante de si o conjunto da vida transcorrida, familiarizar-se, através da leitura, com os preceitos e os exemplos nos quais se quer inspirar e encontrar, graças a uma vida examinada, os princípios essenciais de uma conduta racional. É possível ainda, no meio ou no fim da própria carreira, livrar-se de suas diversas atividades e, aproveitando esse declínio da idade onde os desejos ficam apaziguados, consagrar-se inteiramente, como Sêneca, no trabalho filosófico ou, como Spurrina, na calma de uma existência agradável⁴⁴, à posse de si próprio.

Esse tempo não é vazio: ele é povoado por exercícios, por tarefas práticas, atividades diversas. Ocupar-se de si não é uma sinecura. Existem os cuidados com o corpo, os regimes de saúde, os exercícios físicos sem excesso, a satisfação, tão medida quanto possível, das necessidades. Existem as meditações, as leituras, as anotações que se toma sobre livros ou conversações ouvidas, e que mais tarde serão relidas, a rememoração das verdades que já se sabe mas

de que convém apropriar-se ainda melhor. Marco Aurélio fornece, assim, um exemplo de “anacorese em si próprio”: trata-se de um longo trabalho de reativação dos princípios gerais e de argumentos racionais que persuadem a não deixar-se irritar com os outros nem com os acidentes, nem tampouco com as coisas⁴⁵. Existem também as conversas com um confidente, com amigos, com um guia ou diretor; às quais se acrescenta a correspondência onde se expõe o estado da própria alma, solicita-se conselhos, ou eles são fornecidos a quem deles necessita — o que, aliás, constitui um exercício benéfico até para aquele chamado preceptor, pois assim ele os reatualiza para si próprio⁴⁶: em torno dos cuidados consigo toda uma atividade de palavra e de escrita se desenvolveu, na qual se ligam o trabalho de si para consigo e a comunicação com outrem.

Tem-se aí um dos pontos mais importantes dessa atividade consagrada a si mesmo: ela não constitui um exercício da solidão; mas sim uma verdadeira prática social. E isso, em vários sentidos. Na verdade, ela freqüentemente tomou forma em estruturas mais ou menos institucionalizadas; assim as comunidades neopitagóricas ou ainda esses grupos epicuristas sobre as práticas dos quais tem-se algumas informações através de Filodemo: uma hierarquia reconhecida atribuía, àqueles que estavam mais avançados, a tarefa de dirigir os outros (quer individualmente, quer de modo mais coletivo); mas existiam também exercícios comuns que permitiam, nos cuidados que se tinha consigo, receber a ajuda dos outros: a tarefa definida como *to di' allelon sozesthai*⁴⁷. Epicteto, por sua vez, ensinava num quadro que parecia muito mais com o de uma escola; ele tinha várias categorias de alunos: alguns só estavam de passagem, outros permaneciam mais tempo a fim de preparar-se para a existência de cidadão ordinário, ou mesmo para atividades importantes e, enfim, alguns outros, destinando-se eles próprios a tornarem-se filósofos de profissão, deviam ser formados às regras e práticas da direção de consciência⁴⁸. Encontrava-se também — e em Roma, particularmente, nos meios aristocráticos — a prática do consultor privado que servia, numa família ou num grupo, como conselheiro de existência, como inspirador político, como intermediário eventual numa

37. DION DE PRUSE, *Discours*, III, 55.

38. PLUTARQUE, *Regum et imperatorum apophthegmata*, 197 d.

39. PLATON, *Lois*, 717 e.

40. SÈNEQUE, *De ira*, III.

41. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, 21 sq.; III, 10, 1-5.

42. MARC AURÈLE, *Pensées*, IV, 3, XII, 19.

43. MUSONIUS RUFUS, ed. Hense, *Fragments*, 60.

44. PLINE, *Lettres*, III, 1.

45. MARC AURÈLE, *Pensées*, IV, 3.

46. Cf. SÈNEQUE, *Lettres à Lucilius*, 7, 99 e 109.

47. PHILODÈME, *Oeuvres*, ed. Olivieri, frag. 36, p. 17.

48. Sobre os exercícios da escola, cf. B. L. HUMANS, *Askesis, Notes on Epictetus' Educational System*, pp. 41-46.

negociação: “existiam ricos romanos que achavam útil sustentar um filósofo, e homens de distinção que não achavam humilhante essa posição”; eles deviam dar “conselhos morais e encorajamentos a seus patrões e à sua família, ao passo que estes se fortaleciam com a sua aprovação”⁴⁹. Assim, Demétrio era o guia de alma de Thræsea Paetus que o fez participar na encenação de seu suicídio, para que o ajudasse, nesse último momento, a dar à sua existência a mais bela e a mais bem acabada forma. Aliás, essas diferentes funções, a de professor, a de guia, a de conselheiro e a de confidente pessoal não eram sempre distintas, muito pelo contrário: na prática da cultura de si, os papéis eram, freqüentemente, intercambiáveis e podiam ser alternadamente desempenhados pela mesma personagem. Musonius Rufo tinha sido o conselheiro político de Rubellius Plautus; no exílio que se seguiu à morte deste último ele atraiu à sua volta visitantes e fiéis, e manteve uma espécie de escola; posteriormente, no fim de sua vida, após um segundo exílio sob Vespasiano, ele voltou a Roma, ministrando um ensino público e fazendo parte do círculo de Titus.

Mas toda essa aplicação a si não possuía como único suporte social a existência das escolas, do ensino e dos profissionais da direção de alma; ela encontrava, facilmente, seu apoio em todo o feixe das relações habituais de parentesco, de amizade ou de obrigação. Quando, no exercício do cuidado de si, faz-se apelo a um outro, o qual adivinha-se que possui a aptidão para dirigir e para aconselhar, faz-se uso de um direito; e é um dever que se realiza quando se proporciona ajuda a um outro ou quando se recebe com gratidão as lições que ele pode dar. O texto de Galeno sobre a cura das paixões é significativo desse ponto de vista: ele aconselha quem quiser ter cuidados consigo mesmo a procurar a ajuda de um outro; ele não recomenda, entretanto, um técnico conhecido por sua competência e seu saber, mas simplesmente um homem de boa reputação, cuja intransigente franqueza pode-se ter a oportunidade de experimentar⁵⁰. Acontece também do jogo entre os cuidados de si e a ajuda do outro inserir-se em relações preexistentes às quais ele dá uma nova coloração e um calor maior. O cuidado de si — ou os cuidados que se tem com o cuidado que os outros devem ter consigo mesmos — aparece então como uma intensificação das re-

lações sociais. Sêneca dedica um consolo à sua mãe, no momento em que ele próprio está no exílio, para ajudá-la a suportar essa infelicidade atual e, talvez, mais tarde, infortúnios maiores. Serenus, ao qual ele dedica a longa consulta sobre a tranquilidade da alma, é um jovem parente da província que ele tem sob sua proteção. Sua correspondência com Lucílio aprofunda, entre dois homens que não têm uma grande diferença de idade, uma relação preexistente e que tende a fazer, gradativamente, dessa condução espiritual, uma experiência comum da qual cada um pode aproveitar para si próprio. Na carta trinta e quatro, Sêneca, que pode dizer a Lucílio: “Eu te reivindico, és a minha obra”, acrescenta logo: “Exorto alguém que decididamente já está a caminho e que, por sua vez, exorta-me”; e, a partir da carta seguinte, ele evoca a recompensa da perfeita amizade em que cada um será para o outro o socorro permanente do qual a carta cento e nove tratará: “A habilidade do lutador se mantém pelo exercício da luta; um acompanhante estimula o desempenho dos músicos. Do mesmo modo, o sábio necessita manter suas virtudes em alerta: assim, ele próprio estimulando, recebe ainda de um outro sábio o estimulante”⁵¹. O cuidado de si aparece, portanto, intrinsecamente ligado a um “serviço de alma” que comporta a possibilidade de um jogo de trocas com o outro e de um sistema de obrigações recíprocas.

3. De acordo com uma tradição que remonta a muito longe na cultura grega, o cuidado de si está em correlação estreita com o pensamento e a prática médica. Essa correlação antiga ampliou-se cada vez mais. A ponto de Plutarco dizer no início dos *Preceitos de saúde* que filosofia e medicina lidam com “um único e mesmo campo” (*mia chora*)⁵². Elas dispõem, de fato, de um jogo nocional comum cujo elemento central é o conceito de “patos”; ele tanto se aplica à paixão como à doença física, à perturbação do corpo como ao movimento involuntário da alma; e num caso como no outro, refere-se a um estado de passividade que, para o corpo, toma a forma de uma afecção que perturba o equilíbrio de seus humores ou de suas qualidades e que, para a alma, toma a forma de um

49. F. H. SANBRACH, *The Stoics*, p. 144; cf. também J. H. LIEBESCHUTZ, *Continuity and change in Roman Religion*, pp. 112-113.

50. GALIEN, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, III, 6-10.

51. SÈNEQUE, *Lettres à Lucilius*, 109, 2. Sobre suas relações e sua atividade de diretor, cf. P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, pp. 393-410.

52. PLUTARQUE, *De tuenda sanitate praecepta*, 122 e.

movimento capaz de arrebatá-la apesar dela própria. A partir desse conceito comum foi possível construir uma grade de análise válida para os males do corpo e os da alma. Assim, o esquema “nosográfico” proposto pelos estóicos, e que fixa os graus crescentes de desenvolvimento e de cronicidade dos males: nele se distingue inicialmente a disposição para os males, a *proclivitas* que expõe às doenças possíveis; em seguida, há a afecção, a perturbação que, em grego, é chamada *pathos* e em latim *affectus*; posteriormente, a doença (*nosema, morbus*), que é estabelecida e declarada quando a perturbação instalou-se no corpo e na alma; mais grave, mais durável, é a *aerogratio* ou o *arrhostema*, que constitui um estado de doença e de fraqueza; enfim, há o mal inveterado (*kakia, aegrotatio inveterata, vitium malum*), que escapa a qualquer cura possível. Os estóicos também apresentaram esquemas que marcam os diferentes estados ou as diferentes formas possíveis da cura; assim, Sêneca distingue os doentes, curados total ou parcialmente de seus vícios, daqueles que se livram de suas doenças mas não ainda de suas afecções; existem aqueles que recobram a saúde mas ainda estão frágeis por causa das disposições que não se corrigiram⁵³. Essas noções e esses esquemas devem servir como guia comum à medicina do corpo e à terapêutica da alma. Eles permitem não somente aplicar o mesmo tipo de análise teórica aos distúrbios físicos e às desordens morais como também seguir o mesmo gênero de abordagem para intervir em ambos, ocupar-se com eles, cuidá-los e, eventualmente, curá-los.

Toda uma série de metáforas médicas é utilizada regularmente para designar as operações necessárias para os cuidados da alma: usar o escalpelo na ferida, abrir um abscesso, amputar, evacuar as superfluidades, dar medicações, prescrever poções amargas, calmantes ou tonificantes⁵⁴. A melhoria, o aperfeiçoamento da alma que se busca na filosofia, a *paideia* que esta deve assegurar, é tingida cada vez mais com as cores médicas. Formar-se e cuidar-se são atividades solidárias. Epicteto insiste nisso: ele quer que sua escola não seja considerada como um simples lugar de formação onde se pode adquirir conhecimentos úteis para a carreira ou a notoriedade,

antes de voltar para casa a fim de se beneficiar dessa formação. Convém tomá-la por um “dispensário da alma”: “É um gabinete médico (*iatreion*) a escola de um filósofo; não se deve, ao sair, ter gozado, mas sofrido”⁵⁵. Ele insiste muito junto aos seus discípulos: que tomem consciência de sua condição como de um estado patológico; que não se considerem de início e antes de mais nada como escolares que vêm buscar conhecimentos em quem os possui, mas que se apresentem a título de doentes como se um tivesse o ombro deslocado, o outro um abscesso, o terceiro uma fistula e aquele dores de cabeça. Ele os reprova de vir junto a ele não para se fazer cuidar (*therapeuthesomenoi*) mas para retificar seus julgamentos e corrigi-los (*epanorthosontes*). “Quereis aprender os silogismos? Curai primeiro vossas feridas, estancai o fluxo de vossos humores, acalmai vossos espíritos”⁵⁶.

Em troca, um médico como Galeno considera que é de sua competência não somente curar os grandes desvios do espírito (a loucura amorosa, tradicionalmente, fazia parte do campo da medicina), mas cuidar das paixões (“energia desregulada, rebelde à razão”), e os erros (que “nascem de uma falsa opinião”); aliás “globalmente e num sentido geral” ambos “são chamados erros”⁵⁷. Desse modo ele empreende a cura de um companheiro de viagem que tendia facilmente à cólera. Ou ainda, ele acolhe a demanda de um jovem, de quem era familiar que, um dia, veio lhe pedir uma consulta; este, de fato, imaginava-se ser inacessível aos distúrbios das paixões, por menores que fossem; mas foi obrigado a reconhecer que ficava mais perturbado com as coisas sem importância do que seu mestre Galeno com as grandes; ele vinha pedir-lhe ajuda⁵⁸.

Na cultura de si, o aumento do cuidado médico foi claramente traduzido por uma certa forma, ao mesmo tempo particular e intensa, de atenção com o corpo. Essa atenção é bem diferente daquilo que foi a valorização do vigor físico numa época em que a ginástica, o treinamento esportivo e militar faziam parte integrante da formação de um homem livre. Aliás, ela possui em si mesma algo de paradoxal já que se inscreve, pelo menos em parte, no interior

53. Cf. CICÉRON, *Tusculanes*, IV, 10; SÊNÉQUE, *Lettres à Lucilius*, 75, 9-15. Ver sobre esse ponto I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition des Seelenleitung*, Berlim, 1969, II parte, cap. 2.

54. Sobre a comparação entre terapêutica do corpo e medicina da alma, cf. por exemplo SÊNÉQUE, *Lettres à Lucilius*, 64, 8.

55. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 23, 30 e III, 21, 20-24; cf. também Sêneca a propósito de quem frequenta o curso de um filósofo: “*Aut sanior domum redeat, aut sanabilior*” (*Lettres à Lucilius*, 108, 4).

56. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, 21, 12-22; cf. também II, 15, 15-20.

57. GALIEN, *De la cure des passions de l'âme*, I, 1.

58. *Ibid.*, IV, 16 e VI, 28.

de uma moral que afirma que a morte, a doença, ou mesmo o sofrimento físico não constituem verdadeiros males, e que é melhor aplicar-se à própria alma do que consagrar seus próprios cuidados a manter o corpo ⁵⁹. É que o ponto no qual se presta atenção nessas práticas de si é aquele em que os males do corpo e da alma podem comunicar-se entre si e intercambiar seus mal-estares: lá onde os maus hábitos da alma podem levar a misérias físicas enquanto que os excessos do corpo manifestam e sustentam as falhas da alma. A inquietação dirige-se, sobretudo, ao ponto de passagem das agitações e das perturbações, tendo em conta o fato de que convém corrigir a alma se se quer que o corpo não prevaleça sobre ela, e retificar o corpo se se quer que a alma mantenha o completo domínio sobre si própria. É a esse ponto de contato, enquanto ponto de fraqueza do indivíduo, que se dirige a atenção que se concede aos males, mal-estares e sofrimentos físicos. O corpo com o qual o adulto tem que se ocupar quando cuida dele mesmo, não é mais o corpo jovem que se tratava de formar pela ginástica; é um corpo frágil, ameaçado, minado de pequenas misérias e que, em troca, ameaça a alma menos por suas exigências demasiado vigorosas do que por suas próprias fraquezas. As cartas de Sêneca ofereceriam muitos exemplos dessa atenção dirigida à saúde, ao regime, aos mal-estares e a todas as perturbações que podem circular entre corpo e alma ⁶⁰. A correspondência entre Frontão e Marco Aurélio ⁶¹ — sem falar, é claro, dos *Discursos sagrados* de Élio Aristides, que dá uma outra dimensão à narrativa da doença e um outro valor à sua experiência — mostra muito bem o lugar ocupado pelo cuidado do corpo nessas práticas de si, como também o estilo dessa preocupação: o medo do excesso, a economia do regime, a escuta dos distúrbios, a atenção detalhada ao funcionamento, a consideração de todos os elementos (estação, clima, alimentação, modo de vida) que podem perturbar o corpo e, através dele, a alma.

Mas talvez haja algo mais importante: é, a partir dessa aproximação (prática e teórica) entre medicina e moral, o convite feito para que se reconheça como doente ou ameaçado pela doença. A prática de si implica que o sujeito se constitua face a si próprio, não como um simples indivíduo imperfeito, ignorante e que tem necessidade de ser corrigido, formado e instruído, mas sim como

indivíduo que sofre de certos males e que deve fazê-los cuidar, seja por si mesmo, ou por alguém que para isso tem competência. Cada um deve descobrir que está em estado de necessidade, e que lhe é necessário receber medicação e socorro. "Eis portanto, diz Epicteto, o ponto de partida da filosofia: dar-se conta do estado em que se encontra a nossa parte dominante (*aisthesis tou idiou hegemonikou pos echei*). Após ter reconhecido sua fraqueza não se querará mais fazê-la servir a usos mais importantes. Mas, hoje em dia, as pessoas que são incapazes de engolir o menor bocado compram um tratado e começam a devorá-lo. Assim, vomitam ou têm indigestão. Depois vêm as cólicas, as gripes, as febres, e lhes conviria, antes de mais nada, refletir sobre sua própria capacidade..." ⁶². E a instauração dessa relação consigo enquanto doente é tanto mais necessária porquanto as doenças da alma — diferentemente das do corpo — não se anunciam por meio de sofrimentos percebidos; não somente elas podem permanecer insensíveis por muito tempo, como também cegam aqueles que elas atingem. Plutarco lembra que as desordens do corpo podem, em geral, ser detectadas pelo pulso, a bile, a temperatura, as dores; e que, aliás, as piores doenças físicas são aquelas em que o sujeito, como na letargia, na epilepsia, na apoplexia, não se dá conta de seu estado. Nas doenças da alma o grave é que elas passam despercebidas ou mesmo que podem ser tomadas por virtudes (a cólera por coragem, a paixão amorosa por amizade, a inveja por emulação, a covardia por prudência). Ora, o que os médicos querem é "que não se fique doente; mas se isso acontece, que não se ignore" ⁶³.

4. Nessa prática, ao mesmo tempo pessoal e social, o conhecimento de si ocupa evidentemente um lugar considerável. O princípio délfico é freqüentemente lembrado; mas não seria suficiente reconhecer nele a pura e simples influência do tema socrático. Na verdade, toda uma arte do conhecimento de si foi desenvolvida, com receitas precisas, com formas específicas de exame e exercícios codificados.

a. Podemos, assim, de modo bem esquematizado e ressaltando-se estudo mais completo e mais sistemático, isolar inicialmente aquilo que poderia ser chamado de "procedimentos de provação".

59. EPICTÈTE, *Entretiens*, I, 9, 12-17; I, 22, 10-12; *Manuel*, 41.

60. SÈNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 55, 57, 78.

61. MARC AURÈLE, *Lettres*, VI, 6.

62. ÉPICTÈTE, *Entretiens*; cf. também II, 11, 1.

63. PLUTARQUE, *Animine an corporis affectiones sint pejores*, 501 a.

Eles têm como duplo papel fazer avançar na aquisição de uma virtude e medir o ponto a que se chegou: daí a sua progressividade sobre a qual Plutarco e Epicteto insistiram. Entretanto a finalidade dessas proações não é, sobretudo, de praticar a renúncia por si mesma, ela consiste em tornar capaz de abster-se do supérfluo, constituindo sobre si uma soberania que não depende de modo algum de sua presença ou de sua ausência. As proações a que se é submetido não são estados sucessivos na privação, elas são uma forma de medir e de confirmar a independência de que se é capaz a respeito de tudo aquilo que não é indispensável e essencial. Ela reconduz, por um tempo, ao solo das necessidades elementares, fazendo aparecer assim os fatos, simultaneamente, tudo o que é supérfluo, e a possibilidade de evitá-lo. No *Demônio de Sócrates*, Plutarco relata uma proação desse tipo, cujo valor é afirmado por aquele que, no diálogo, representa os temas do neopitagorismo; começava-se por abrir o apetite pela prática intensiva de um esporte qualquer; em seguida colocava-se diante de uma mesa repleta dos mais suculentos pratos, e após tê-los contemplado, deixava-os para os serviçais, e o próprio sujeito se contentava com a comida dos escravos ⁶⁴.

Os exercícios de abstinência eram comuns aos epicuristas e aos estoicos; mas esse treinamento não tinha o mesmo sentido para ambos. Na tradição de Epicuro, tratava-se de mostrar de que maneira, nessa satisfação das mais elementares necessidades, podia-se encontrar um prazer mais pleno, mais puro, mais estável do que nas volúpias experimentadas com o que era supérfluo; e a proação fixava o limiar a partir do qual a privação podia fazer sofrer. Epicuro, cujo regime, no entanto, já era de uma extrema sobriedade, em certos dias só consumia uma ração menor para ver de quanto seu prazer era amputado ⁶⁵. Para os estoicos, tratava-se, sobretudo, de se preparar para as privações eventuais descobrindo, finalmente, o quanto era fácil abster-se de tudo aquilo a que o hábito, a opinião, a educação, o cuidado com a reputação, o gosto pela ostentação nos tinha apegado; nessas proações redutoras, eles queriam mostrar que podemos ter sempre à nossa disposição o indispensável, e que era preciso preservar-se de toda apreensão quando se pensa nas privações possíveis. “Em plena paz, observa Sêneca, o soldado realiza manobras; sem inimigo diante de si, prepara trincheiras; ele

se esfalta em trabalhos supérfluos a fim de suprir as tarefas necessárias. Se não quiseses que, no calor da ação, esse homem perca a cabeça, treina-o, antes da ação” ⁶⁶. E Sêneca evoca uma prática de que ele fala igualmente numa outra carta ⁶⁷: pequenos estágios de “pobreza fictícia” a serem realizados mensalmente e no curso dos quais, situando-se voluntariamente durante três ou quatro dias “nos confins da miséria”, faz-se a experiência do catre, da roupa ordinária, do pão de última qualidade: “não jogo mas sim experimentação” (*non lusus, sed experimentum*). Não se passa por privação num dado momento para melhor provar os refinamentos futuros, mas sim para convencer-se de que o pior dos infortúnios não privará do indispensável, e que sempre se pode suportar aquilo que se foi capaz de tolerar algumas vezes ⁶⁸. Familiariza-se com o mínimo. E é o que quer fazer Sêneca, segundo uma carta escrita pouco tempo antes das Saturnais do ano 62; Roma está nesse momento “em suores” e a licença “é acreditada oficialmente”. Sêneca se pergunta se convém ou não participar das festividades: abster-se e romper com a atitude geral significa dar prova de comedimento. Mas agir com uma força moral ainda maior é não isolar-se; o melhor é “sem se confundir com a multidão, fazer as mesmas coisas, porém, de uma outra maneira”. E esta “outra maneira” é aquela para a qual o sujeito se forma anteriormente por meio de exercícios voluntários, estágios de abstinência e curas de pobreza; estes permitem celebrar a festa como todo mundo mas, sem cair, jamais, na *luxuria*; graças a eles pode-se manter a alma distanciada em meio à abundância; “rico, sentir-se-á mais tranqüilo quem souber o quanto é pouco penoso ser pobre” ⁶⁹.

b. Ao lado dessas proações práticas considerava-se importante submeter-se ao exame de consciência. Esse hábito fazia parte do ensinamento pitagórico ⁷⁰, mas fora amplamente difundido. Parece que o exame da manhã servia sobretudo para considerar as tarefas e obrigações do dia a fim de se ficar suficientemente preparado para elas. O exame da noite era consagrado de maneira muito mais

64. PLUTARQUE, *Démon de Socrate*, 585 a.

65. Sêneca cita esse traço epicurista nas *Lettres à Lucilius*, 18, 9.

66. SENEQUE, *op. cit.*, 18, 6.

67. *Ibid.*, 20, 11.

68. Ver também SENEQUE, *Consolation à Helvia*, 12, 3.

69. SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 18, 1-8; cf. carta 17, 5: “O estudo da sabedoria não leva a efeitos salutares sem a prática da sobriedade. Ora, a sobriedade é uma pobreza voluntária”.

70. Cf. DIOGÈNE LAERCE, *Vie des Philosophes*, VIII, 1, 27. PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, 40.

unívoca à memorização do dia transcorrido. A descrição mais detalhada desse exercício, regularmente recomendado por numerosos autores, é dada por Sêneca em *De ira*⁷¹. Ele relaciona sua prática a Sextius, esse estóico romano cujo ensino ele conhecia através de Papirius Fabianus e de Sotion. Ele apresenta a prática de Sextius como centrada essencialmente no balanço de um progresso no fim do dia; quando se recolhia para o repouso da noite, Sextius interrogava sua alma: “De qual falta ficaste curada; que vício combateste; no que ficaste melhor?” Também Sêneca procede todas as noites a um exame desse tipo. A obscuridade — “a partir do momento em que a claridade se retira” — e o silêncio — “quando sua mulher se cala” — são as condições exteriores. O cuidado com uma preparação para um sono feliz não está, aliás, ausente em Sêneca: “O que há de mais belo do que esse hábito de inquirir sobre todo o seu dia? Que sono, este que sucede a essa revista dos próprios atos? O quanto é calmo (*tranquillus*), profundo (*altus*) e livre (*liber*) quando a alma recebeu sua porção de elogio e de reprovação”. À primeira vista, o exame a que o próprio Sêneca se submete constitui uma espécie de pequena encenação judiciária que expressões como “comparecer diante do juiz”, “instaurar processo contra seus próprios costumes”, “acusar-se ou advogar sua própria causa”, evocam claramente. Esses elementos parecem indicar a cesura do sujeito numa instância que julga e num indivíduo acusado. Contudo, o conjunto do processo evoca também uma espécie de controle administrativo em que se trata de mensurar uma atividade realizada para reativar seus princípios e corrigir, no futuro, sua aplicação. Sêneca evoca tanto o papel de um juiz como a atividade de um inspetor ou a de um dono de casa verificando suas contas.

Os termos empregados são significativos. Sêneca pretende “fazer o exame” (o verbo *excutare*, sacudir, bater como que para deixar cair a poeira, é utilizado a fim de designar a verificação que permite assinalar os erros de um cômputo) da jornada que acaba de transcorrer; ele quer “inspecioná-la”; quer “retomar as medidas” (*remetiri*, como se poderia fazer após terminar um trabalho para ver se ele está conforme ao previsto) das ações cometidas, das palavras ditas. A relação do sujeito consigo mesmo nesse exame não se estabelece tanto sob a forma de uma relação judiciária na qual o acusado se encontra em face do juiz; ela tem, ao contrário, o aspecto de uma ação de inspeção, onde o controlador quer apreciar

um trabalho, uma missão realizada; o termo *speculator* (deve-se ser *speculator sui*) designa precisamente esse papel. Além disso, o exame assim praticamente não diz respeito, como se se tratasse de uma imitação do processo judiciário, às “infrações”; ele não leva a uma sentença de culpabilidade ou a decisões de autopunição. No exemplo que Sêneca dá aqui, ele assinala ações como o fato de discutir muito vivamente com ignorantes que, de todo modo, não se pode convencer; ou de vexar, por meio de reprovações, um amigo que se desejaria fazer progredir. Sêneca não se satisfaz com essas condutas na medida em que, para atingir os fins que, de fato, o sujeito deve se propor, os meios empregados não foram aqueles que seriam necessários; é bom querer corrigir os próprios amigos quando for necessário, mas se a reprimenda não for medida, fere em vez de melhorar; é bom convencer aqueles que não sabem, mas é preciso ainda escolher aqueles que são capazes de ser instruídos. O que está em jogo no exame não é, portanto, descobrir a própria culpa nas suas mínimas formas e nas suas raízes mais tenazes. Se “não se esconde nada de si mesmo”, se “não se deixa passar nada”, é para poder memorizar, para poder ter em mente, mais tarde, os fins legítimos, como também as regras de conduta que permitem atingi-los pela escolha de meios convenientes. A falta não é reativada pelo exame para fixar uma culpabilidade ou estimular um sentimento de remorso, mas sim para reforçar, a partir da constatação lembrada e refletida de um fracasso, o equipamento racional que assegura uma conduta sábia.

c. Acrescenta-se a isso a necessidade de um trabalho do pensamento sobre ele mesmo; ele deverá ser mais do que uma provação destinada a medir aquilo de que se é capaz; também deverá ser outra coisa que não a estimativa de uma falta em relação às regras de conduta; ele deve ter a forma de uma filtragem permanente das representações: examiná-las, controlá-las e triá-las. Mais do que um exercício feito em intervalos regulares é preciso tomar uma atitude constante em relação a si próprio. A fim de caracterizar essa atitude, Epicteto emprega metáforas que terão um longo destino na espiritualidade cristã; mas elas terão aí valores bem diferentes. Ele solicita que se adote, com relação a si próprio, o papel e a postura de um “vigia noturno” que verifica as entradas na porta das cidades ou das casas⁷²; ou ainda sugere que se exerça sobre si as fun-

71. SÊNEQUE, *De ira*, III, 36.

72. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 12, 15.

ções de um “verificador de moeda”, de um “argirônomo”, de um desses cambistas que não aceitam peça alguma sem estar seguros do que ela vale. “Vejam, quando se trata de dinheiro... inventamos uma arte; e que procedimentos o argirônomo emprega para testar a moeda! A visão, o tato, o olfato e finalmente o ouvido; ele a joga no chão e observa o som que faz; não se contenta com o som que ela faz uma única vez, mas insiste repetidamente, fazendo ouvidos de músico”. Infelizmente, prossegue Epicteto, essas precauções que tomamos de bom grado quando se trata de dinheiro, nós as negligenciamos quando se trata de nossa alma. Ora, a tarefa da filosofia — seu *ergon* principal e primeiro — será precisamente exercer esse controle (*dokimazein*)⁷³.

A fim de formular aquilo que é ao mesmo tempo princípio geral e esquema de atitude, Epicteto se refere a Sócrates assim como ao aforismo que está enunciado na *Apologia*: “Uma vida sem exame (*anexetastos bios*) não merece ser vivida”⁷⁴. Na verdade o exame de que falava Sócrates era aquele ao qual ele pretendia submeter-se a si próprio e aos outros com respeito à ignorância, ao saber e ao não-saber dessa ignorância. O exame de que fala Epicteto é totalmente diferente: é um exame que diz respeito à representação e que visa “fazer a prova”, “distingui-las” (*diakrinein*) umas das outras e evitar assim que se aceite “a primeira que surge”. “Seria preciso poder, para cada representação, sustá-la e dizer-lhe: ‘Espera, deixa-me ver quem és e de onde vens’ assim como os vigias noturnos dizem: ‘Mostra-me os papéis’. Tu guardas da natureza a marca que a representação deve possuir para ser aprovada?”⁷⁵. Entretanto, convém precisar que o ponto de controle não deve ser localizado na origem ou no próprio objeto da representação, mas no consentimento que convém ou não lhe dar. Quando uma representação surge na mente, o trabalho da discriminação, da *diakrasis*, consistirá em aplicar-lhe o famoso cânon estoico que marca a divisão entre o que não depende e o que depende de nós; as primeiras, já que estão fora do nosso alcance, não serão acolhidas, elas serão rejeitadas como não devendo tornar-se objetos de “desejo” ou de “aversão”, de “propensão” ou de “repulsão”. O controle é uma prova de poder e uma garantia de liberdade: uma

forma de assegurar-se permanentemente de que não nos ligaremos ao que não depende de nosso domínio. Velar permanentemente pelas próprias representações, ou verificar as marcas assim como se autentifica uma moeda, não é interrogar-se (como se fará mais tarde na espiritualidade cristã) sobre a origem profunda da idéia que surge; não é tentar decifrar um sentido oculto sob a representação aparente; é aferir a relação entre si mesmo e o que é representado, a fim de só aceitar na relação consigo aquilo que pode depender da escolha livre e razoável do sujeito.

5. O objetivo comum dessas práticas de si, através das diferenças que elas apresentam, pode ser caracterizado pelo princípio do bem geral da conversão a si — do *epistrophe eis heauton*⁷⁶. A fórmula tem um aspecto platônico, mas recobre, na maior parte do tempo, significações sensivelmente diferentes. Ela deve ser compreendida, primeiramente, como uma modificação de atividade: não é que se necessite interromper qualquer outra forma de ocupação para consagrar-se inteira e exclusivamente a si, mas, nas atividades que é preciso ter, convém manter em mente que o fim principal a ser proposto para si próprio deve ser buscado no próprio sujeito, na relação de si para consigo. Essa conversão implica um deslocamento do olhar: é preciso que este não se disperse numa curiosidade ociosa, quer seja a das agitações cotidianas e da vida dos outros (Plutarco consagrou todo um tratado a essa *polupragmosune*) ou aquela que procura descobrir os segredos da natureza, os mais distantes da existência humana e daquilo que importa para ela (Demétrio, citado por Sêneca, ressaltava que a natureza, encobrendo apenas os segredos inúteis, tinha colocado ao alcance do ser humano e sob o seu olhar as coisas que lhe era necessário conhecer). Mas a *conversio ad se* é também uma trajetória, uma trajetória graças à qual, escapando de todas as dependências e de todas as sujeições, acaba-se por voltar-se para si mesmo, como um porto abrigado das tempestades ou como uma cidadela protegida por suas muralhas: “Assume uma posição inexpugnável a alma que, desembarrada das coisas do futuro, defende-se no forte que construiu

73. *Ibid.*, I, 20, 7-11; cf. também III, 3, 1-13.

74. PLATON, *Apologie de Socrate*, 38 a.

75. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 12, 15.

76. As expressões *epistrophe eis heauton*, *epistrophein eis heauton*, se encontram em ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, 4, 18; III, 16, 15; III, 22, 39; III, 23, 37; III, 24-106; *Manuel*, 41.

para si; os arremessos que a visam sempre caem abaixo dela. A Fortuna não possui os longos braços que a opinião lhe atribui; ela não tem poder sobre ninguém, com exceção daqueles que a ela se apegam. Vamos dar, portanto, o salto que, tanto quanto possível, nos lançará para longe dela”⁷⁷.

Essa relação consigo, que constitui o termo da conversão e o objetivo final de todas as práticas de si, diz respeito ainda a uma ética do domínio. Entretanto, para caracterizá-lo não basta invocar a forma agonística de uma vitória sobre as forças difíceis de domar e de uma dominação capaz de ser exercida sobre elas sem contestação possível. Essa relação é pensada freqüentemente através do modelo jurídico da posse: pertencer “a si”, ser “seu” * (*suum fieri, suum esse*, são expressões que voltam sempre em Sêneca)⁷⁸; somente de si mesmo é que se depende, é-se *sui juris*; nada limita nem ameaça o poder que se exerce sobre si; detém-se a *potestas sui*⁷⁹. Mas através dessa forma, antes de mais nada política e jurídica, a relação consigo é também definida como uma relação concreta que permite gozar de si como que de uma coisa que ao mesmo tempo se mantém em posse e sob as vistas. Se converter-se a si é afastar-se das preocupações com o exterior, dos cuidados com a ambição, do temor diante do futuro, pode-se, então, voltar-se para o próprio passado, compilá-lo, passá-lo em revista e estabelecer com ele uma relação que nada perturbará: “Trata-se da única parte de nossa vida que é sagrada e inviolável, que escapa a todos os acasos humanos, que está livre do império da fortuna, que a pobreza não desordena, nem o temor, nem a incursão das doenças; ela não pode ser perturbada nem arrebatada; perpétua e serena é a sua posse”⁸⁰. E a experiência de si que se forma nessa posse não é simplesmente a de uma força dominada, ou de uma soberania exercida sobre uma força prestes a se revoltar; é a de um prazer que se tem consigo mesmo. Alguém que conseguiu, finalmente, ter acesso a si próprio é, para si, um objeto de prazer. Não somente contenta-se com o que se é e aceita-se limitar-se a isso, como tam-

bém “apraz-se” consigo mesmo⁸¹. Esse prazer para o qual Sêneca emprega em geral os termos *gaudium* ou *laetitia* é um estado que não é acompanhado nem seguido por nenhuma perturbação no corpo e na alma; ele é definido pelo fato de não ser provocado por nada que seja independente de nós e que, por conseguinte, escapa ao nosso poder; ele nasce de nós e em nós mesmos⁸². Ele é igualmente caracterizado pelo fato de que não conhece gradação nem mudança, mas que é dado “por inteiro”, e uma vez dado, nenhum acontecimento exterior pode atingi-lo⁸³. E nisso, essa espécie de prazer pode opor-se, traço por traço, ao que é designado pelo termo de *voluptas*; este designa um prazer cuja origem deve ser colocada fora de nós e nos objetos cuja presença não nos é assegurada: conseqüentemente, prazer precário nele mesmo, minado pelo temor da privação, e para o qual tendemos pela força do desejo que pode ou não encontrar satisfação. A essa espécie de prazeres violentos, incertos e provisórios, o acesso a si é suscetível de substituir uma forma de prazer que, na serenidade e para sempre, se tem consigo mesmo. “*Disce gaudere*, aprende a alegria”, diz Sêneca a Lucílio; “Quero que nunca deixes escapar a alegria. Quero que ela seja abundante em tua casa. Ela abundará com a condição de estar dentro de ti mesmo. . . Ela nunca mais cessará quando encontrares, uma vez, de onde ela pode ser tomada. . . Dirige teu olhar para o bem verdadeiro; sê feliz pelos teus próprios bens (*de tuo*). Mas, esses bens, de que se trata? De ti mesmo e da tua melhor parte”⁸⁴.

É no quadro dessa cultura de si, de seus temas e de suas práticas que foram desenvolvidas, nos primeiros séculos de nossa era, as reflexões sobre a moral dos prazeres; é preciso olhar para esse lado a fim de compreender as transformações que puderam afetar essa moral. Aquilo que à primeira vista pode ser considerado como severidade mais marcada, austeridade acrescida, exigência mais estrita, não deve ser interpretado, de fato, como um estreitamento das interdições; o campo daquilo que podia ser proibido em

77. SÊNÊQUE, *Lettres à Lucilius*, 82, 5.

* N. do T.: em francês: *on est “à soi”, on est “sien”*.

78. SÊNÊQUE, *De la brièveté de la vie*, II, 4; *De la tranquillité de l’âme*, XI, 2; *Lettres à Lucilius*, 62, 1; 75, 18.

79. SÊNÊQUE, *De la brièveté de la vie*, V, 3 (*sui juris*); *Lettres à Lucilius*, 75, 8 (*in se habere potestatem*); 32, 5 (*facultas sui*).

80. SÊNÊQUE, *De la brièveté de la vie*, X, 4 e XV, 5.

81. SÊNÊQUE, *Lettres à Lucilius*, 13, 1; cf. também 23, 2-3; ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, 18; MARC AURÉLE, *Pensées*, VI, 16.

82. SÊNÊQUE, *Lettres à Lucilius*, 72, 4.

83. *Ibid.*, 72. Cf. também *De la vie heureuse*, III, 4.

84. *Lettres à Lucilius*, 23, 3-6. Cf. também 124, 24. Sobre a crítica da volúpia: *De la vie heureuse*, XI, 1-2.

nada se ampliou e não se procurou organizar sistemas de proibições mais autoritárias e mais eficazes. A mudança concerne muito mais à maneira pela qual o indivíduo deve se constituir enquanto sujeito moral. O desenvolvimento da cultura de si não produziu seu efeito no reforço daquilo que pode barrar o desejo, mas em certas modificações que dizem respeito aos elementos constitutivos da subjetividade moral. Ruptura com a ética tradicional do domínio de si? É claro que não, mas deslocamento, desvio e diferença de acentuação.

O prazer sexual enquanto substância ética é ainda e sempre da ordem da força — da força contra a qual é preciso lutar e sobre a qual o sujeito deve assegurar sua dominação; mas nesse jogo da violência, do excesso, da revolta e do combate, o acento é colocado cada vez mais naturalmente na fraqueza do indivíduo, na fragilidade, na necessidade em que ele se encontra de fugir, de escapar, de se proteger e de se manter abrigado. A moral sexual exige, ainda e sempre, que o indivíduo se sujeite a uma certa arte de viver que define os critérios estéticos e éticos da existência; mas essa arte se refere cada vez mais a princípios universais da natureza ou da razão, aos quais todos devem curvar-se e da mesma maneira, qualquer que seja seu *status*. Quanto à definição do trabalho que é preciso realizar sobre si mesmo, ela também sofre, através da cultura de si, uma certa modificação: através dos exercícios de abstinência e de domínio que constituem a *askesis* necessária, o lugar atribuído ao conhecimento de si torna-se mais importante: a tarefa de se pôr à prova, de se examinar, de controlar-se numa série de exercícios bem definidos, coloca a questão da verdade — da verdade do que se é, do que se faz e do que se é capaz de fazer — no cerne da constituição do sujeito moral. E, finalmente, o ponto de chegada dessa elaboração é ainda e sempre definido pela soberania do indivíduo sobre si mesmo; mas essa soberania amplia-se numa experiência onde a relação consigo assume a forma, não somente de uma dominação mas de um gozo sem desejo e sem perturbação.

Ainda se está longe de uma experiência dos prazeres sexuais em que estes serão associados ao mal, em que o comportamento deverá se submeter à forma universal da lei e em que a decifração do desejo será uma condição indispensável para aceder a uma existência purificada. Entretanto já se pode ver de que maneira a questão do mal começa a trabalhar o antigo tema da força, de que maneira a questão da lei começa a desviar o tema da arte e da

techné, de que maneira a questão da verdade e o princípio do conhecimento de si desenvolvem-se nas práticas da ascese. Convém, entretanto, pesquisar preliminarmente, em que contexto e por quais razões a cultura de si desenvolveu-se desse modo e precisamente sob essa forma que acabamos de ver.

CAPÍTULO III

EU E OS OUTROS*

1. O papel matrimonial
2. O jogo político

* N. do T.: *Soi et les autres* no original.

OS TRABALHOS dos historiadores podem sugerir vários motivos para esse desenvolvimento da cultura de si e para a inflexão que então se opera na ética dos prazeres. Sobretudo dois parecem importantes: mudanças na prática matrimonial e modificações nas regras do jogo político. Neste breve capítulo, limitar-me-ei a retomar, a respeito desses dois temas, alguns elementos das pesquisas históricas anteriores e a esboçar a proposta de uma hipótese de conjunto. A nova importância do casamento e do casal, uma certa redistribuição nos papéis políticos não teriam provocado, nessa moral que era essencialmente uma moral de homens, uma nova problematização da relação consigo? Eles poderiam muito bem não ter suscitado um retraimento para si, mas uma nova maneira de refletir-se na própria relação com a mulher, com os outros, com os acontecimentos e com as atividades cívicas e políticas, e uma outra forma de se considerar como sujeito dos próprios prazeres. A cultura de si não seria a “consequência” necessária dessas modificações sociais; ela não seria sua expressão na ordem da ideologia. Constituiria em relação a elas uma resposta original sob a forma de uma nova estilística da existência.

O PAPEL MATRIMONIAL

É difícil dizer qual era a extensão real da prática matrimonial na civilização helenística ou romana, segundo as diferentes regiões e as diferentes camadas sociais. No entanto os historiadores marcaram — lá onde a documentação o permite — certas transformações que dizem respeito seja às formas institucionais, seja à organização das relações conjugais, ou à significação e o valor moral que lhes podia ser atribuído.

Em primeiro lugar o ponto de vista institucional. O casamento, ato privado, que dizia respeito à família, à sua autoridade, às regras que ela praticava e reconhecia como suas, não exigia a intervenção dos poderes públicos nem na Grécia nem em Roma. Ele era, na Grécia, uma prática “destinada a assegurar a permanência do *oikos*”, cujos atos fundamentais e vitais marcavam, um, a transferência para o marido da tutela exercida até então pelo pai e, o outro, a entrega efetiva da esposa ao seu cônjuge¹. Ele constituía, portanto, uma “transação privada, um negócio realizado entre dois chefes de família, um real, o pai da moça, e o outro virtual, o futuro marido”; esse negócio privado era “sem ligação com a organização política e social”². Assim, também, J. A. Crook e P. Veyne lembram que, originalmente, o casamento romano era somente uma situação de fato “dependendo da intenção das partes”, “marcado

1. J.-P. BROUDEHOUS, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, pp. 16-17.

2. Cl. VATIN, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, p. 4.

por uma cerimônia”, implicando “efeitos de direito”, sem ser por isso “um ato jurídico”³.

Progressivamente o casamento, no mundo helenístico, toma lugar no interior da esfera pública. Ele ultrapassa, assim, o quadro da família, com esse efeito paradoxal que a autoridade desta última fica “publicamente” sancionada mas também relativamente limitada. Cl. Vatin encara essa evolução, no mundo helenístico, como algo que se apóia no recurso às cerimônias religiosas que servem, de certa forma, como intermediário entre o ato privado e a instituição pública; resumindo essa transformação, cujos resultados se pode constatar no século II e no século I antes da nossa era, ele escreve: “É claro que o casamento saiu, a partir daí, do quadro das instituições familiares, e que o casamento religioso alexandrino, que é talvez um vestígio do casamento privado antigo, é também uma instituição cívica: quer seja por meio de um funcionário ou de um padre, é sempre toda a cidade que sanciona o casamento”. E confrontando os dados concernentes à cidade de Alexandria com os referentes à sociedade rural ele acrescenta: “Com algumas variantes, assiste-se na *chora* e na capital a um fenômeno de evolução rápida de instituição privada em instituição pública”⁴.

Em Roma, pode-se constatar uma evolução que é globalmente do mesmo tipo, mesmo se tomar caminhos diferentes, e mesmo se o casamento continua sendo, por muito tempo, essencialmente “uma cerimônia privada, uma festa”⁵. Um conjunto de medidas legislativas marca progressivamente o domínio da autoridade pública sobre a instituição matrimonial. A famosa lei *de adulteriis* é uma das manifestações desse fenômeno. Manifestação tanto mais interessante porquanto, ao condenar por adultério a mulher casada que mantém relações com um outro homem, e o homem que mantém relações com uma mulher casada (e não o homem casado que tivesse relação com uma mulher não casada), essa lei nada propõe de novo sobre a qualificação dos fatos. Ela retoma exatamente os esquemas tradicionais da apreciação ética; ela se limita a transferir para o poder público uma sanção que até então incumbia à autoridade familiar.

Essa “publicização” progressiva do casamento acompanha muitas outras transformações das quais ela ao mesmo tempo é efeito e serve de elemento de ligação e de instrumento. Parece que a prática do casamento ou do concubinato regular, na medida em que os documentos permitem julgá-la, foi generalizada ou, pelo menos, difundida em camadas as mais importantes da população. Em sua forma antiga, o casamento só tinha interesse e razão de ser na medida em que, mesmo sendo um ato privado, ele continha efeitos de direito ou pelo menos de *status*: transmissão do nome, constituição de herdeiros, organização de um sistema de alianças, junção de fortunas. O que só tinha sentido para aqueles que podiam desenvolver estratégias em tais domínios. Como o diz ainda P. Veyne: “Na sociedade pagã, nem todo mundo se casava, longe disso... O casamento, quando alguém se casava, respondia a um objetivo privado: transmitir o patrimônio aos descendentes e não a outros membros da família ou aos filhos de amigos; e a uma política de castas: perpetuar a casta dos cidadãos”⁶. Tratava-se, retomando os termos de J. Boswell, de um casamento que, “para as classes superiores, era amplamente dinástico, político e econômico”⁷. Quanto às classes pobres, por pouca informação que se tenha sobre a sua prática matrimonial, pode-se supor com S. B. Pomeroy que dois fatores contraditórios estavam em condições de desempenhar um papel, e que ambos diziam respeito às funções econômicas do casamento: a esposa e os filhos podiam constituir mão-de-obra útil para o homem livre e pobre; mas, por outro lado, “existe um nível econômico abaixo do qual um homem não pode esperar manter uma mulher e filhos”⁸.

Os imperativos econômico-políticos que comandavam o casamento (tornando-o, em certos casos, necessário e, em outros, inútil) perderam uma parte de sua importância quando, nas classes privilegiadas, o *status* e a fortuna passaram a depender mais da proximidade do príncipe, da “carreira” civil ou militar, do sucesso nos “negócios”, do que somente da aliança entre grupos familiares. Menos sobrecarregado de estratégias diversas, o casamento torna-se mais “livre”: livre na escolha da esposa, livre também na decisão de casar-se, e nas razões pessoais de fazê-lo. Também é provável que, nas classes menos favorecidas, o casamento tenha-se tornado

3. J. A. CROOK, *Law and Life of Rome*, p. 99 sq. P. Veyne, “L’amour à Rome”, *Annales E. S. C.*, 1978, 1, pp. 39-40.

4. Cl. VATIN, *op. cit.*, pp. 177-178.

5. P. VEYNE, *loc. cit.*

6. *Ibid.*

7. J. BOSWELL, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, p. 62.

8. S. B. POMEROY, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, 1975, p. 133.

— para além dos motivos econômicos que poderiam fazê-lo parecer apreciável — uma forma de vínculo que retirava seu valor do fato de estabelecer e sustentar fortes relações pessoais, implicando no compartilhar da vida, na ajuda mútua, no apoio moral. De todo modo, o estudo das inscrições sepulcrais mostrou a relativa frequência e a estabilidade das uniões, em meios que não eram os da aristocracia⁹; e há testemunhos sobre casamento de escravos¹⁰. Qualquer que seja a resposta que se dê à questão da extensão da prática matrimonial, parece que esta se tornou de acesso mais fácil; os limiares que a tornam “interessante” foram rebaixados.

Segue-se que o casamento aparece cada vez mais como uma união livremente consentida entre dois parceiros cuja desigualdade se atenua até certo ponto sem, contudo, desaparecer. Parece de fato que, no mundo helenístico, e considerando-se muitas diferenças locais, o *status* da mulher ganhou em independência com relação ao que era na época clássica — e sobretudo com relação à situação ateniense. Essa modificação relativa se deve, primeiro, ao fato de que a posição do homem-cidadão perdeu uma parte de sua importância política; ela também se deve a um reforço positivo do papel da mulher — de seu papel econômico e de sua independência jurídica. Segundo alguns historiadores, os documentos mostram que a intervenção do pai da mulher se torna cada vez menos decisiva no casamento. “Era corrente um pai, enquanto guardião institucional, dar sua filha em casamento. Mas alguns contratos eram feitos simplesmente entre um homem e uma mulher, concordando em compartilhar suas vidas. O direito de uma filha casada de determinar-se por si mesma contra a autoridade paterna começa a ser afirmado. Segundo a lei ateniense, romana e egípcia, o pai tinha autoridade para dissolver o casamento de sua filha contra sua vontade. Entretanto, mais tarde, no Egito romano sob a lei egípcia, a autoridade do pai sobre a filha casada era contestada por decisões judiciais estabelecendo que a vontade da mulher era um fator determinante. Se quisesse manter-se casada, ela poderia”¹¹. O casamento se conclui cada vez mais nitidamente como um contrato desejado pelos dois cônjuges, que nele se engajam pessoalmente. A *ekdosis* pela qual a jovem era dada solenemente por seu pai ou tutor ao esposo “tende a desaparecer”; e o contrato de aspecto essencialmente fi-

nanceiro que o acompanhava de modo tradicional acaba por subsistir somente nos casos de casamentos escritos; é completado, então, com cláusulas relativas às pessoas. Não somente as mulheres recebem seu dote, do qual dispõem cada vez mais livremente no casamento, e que certos contratos prevêm que deve ser-lhes restituído em caso de divórcio, como também recuperam sua parte de herança.

No que concerne às obrigações que os contratos de casamento impõem aos esposos, o estudo de Cl. Vatin mostra, quanto ao Egito helenístico, uma evolução significativa. Em documentos que datam do fim dos séculos IV ou III a.C., os engajamentos da mulher implicavam a obediência ao marido, a interdição de sair, de noite ou de dia, sem a sua permissão, a exclusão de qualquer relação sexual com um outro homem, a obrigação de não arruinar a casa e de não desonrar o marido. Este, em compensação, devia manter sua mulher, não instalar uma concubina em casa, não maltratar sua esposa e não ter filhos das ligações que pudesse manter fora de casa. Mais tarde, os contratos estudados especificam obrigações muito mais estritas do lado do marido. Sua obrigação de prover às necessidades de sua mulher é tornada mais precisa; como também é especificada a interdição de ter uma amante, ou um favorito, e de possuir uma outra casa (na qual ele poderia manter uma concubina). Como observa Cl. Vatin, nesse tipo de contrato “é a liberdade sexual do marido que está em causa; a mulher será agora tão exclusiva como o homem”. Os contratos de casamento assim desenvolvidos fazem o marido e a mulher entrarem num sistema de deveres ou de obrigações que, certamente, não são iguais, mas são compartilhados. E esse compartilhar não se faz em nome do respeito que é devido à família da qual cada um dos cônjuges é, de certa forma, o representante no estado de casamento, mas em vista do casal, de sua estabilidade e de sua regulação interna¹².

Tais obrigações, explicitamente afirmadas, solicitam e revelam, nos esposos, formas de vida conjugal mais estreitas do que no passado. As prescrições não poderiam se encontrar formuladas nos contratos se já não correspondessem a uma atitude nova; e ao mesmo tempo elas deviam pesar para cada um dos cônjuges de tal maneira que inscreviam em sua vida, muito mais nitidamente do que no passado, a realidade do casal. A institucionalização do casa-

9. *Ibid.*, p. 209.

10. P. VEYNE, *loc. cit.*, p. 40; S. B. POMEROY, *op. cit.*, p. 193.

11. S. B. POMEROY, *op. cit.*, p. 129.

12. Cl. VATIN, *op. cit.*, pp. 203-206.

mento por consentimento mútuo, escreve Cl. Vatin, faz “nascer a idéia de que existia uma comunidade conjugal e que essa realidade, constituída pelo casal, tem um valor superior ao de seus componentes”¹³. É uma evolução análoga que P. Veyne ressalta na sociedade romana: “Cada um dos esposos tinha, sob a República, um papel definido a ser desempenhado, e uma vez realizado esse papel, as relações afetivas entre esposos eram o que pudessem ser... Sob o Império... o próprio funcionamento do casamento supostamente repousa no bom entendimento e na lei do coração. Surge desse modo uma idéia nova: o casal constituído pelo dono e pela dona-de-casa”¹⁴.

Múltiplos serão, portanto, os paradoxos na evolução dessa prática matrimonial. Ela busca suas cauções do lado da autoridade pública; e torna-se algo cada vez mais importante na vida privada. Libera-se dos objetivos econômicos e sociais que a valorizavam; e ao mesmo tempo se generaliza. Passa a ser para os esposos cada vez mais coercitiva e, ao mesmo tempo, suscita atitudes cada vez mais favoráveis como se, quanto mais exigia mais ela atraísse. O casamento passaria a ser mais geral enquanto prática, mais público enquanto instituição, mais privado enquanto modo de existência, mais forte para ligar os cônjuges e, portanto, mais eficaz para isolar o casal no campo das outras relações sociais.

É difícil, evidentemente, medir com precisão a amplitude desse fenômeno. A documentação acessível diz respeito a algumas áreas geográficas privilegiadas; e esclarece somente algumas camadas da população. Seria especulativo transformá-lo num movimento universal e maciço, mesmo que, por entre seu caráter lacunar e disperso, as indicações sejam suficientemente convergentes. Em todo caso, se acreditarmos nos outros textos dos primeiros séculos de nossa era, o casamento parecia tornar-se para os homens — já que dispomos somente de seu testemunho — um foco de experiências mais importantes, mais intensas, como também mais difíceis e mais problemáticas. E por casamento não se deve entender somente a instituição útil para a família ou para a cidade, nem a atividade doméstica que se desenrola no quadro e segundo as regras de uma boa casa, mas sim o “estado” de casamento como forma de vida, existência compartilhada, vínculo pessoal e posição respectiva dos parceiros nessa relação. Não é, como vimos, que a vida matrimonial,

segundo seu esquema antigo, tenha excluído proximidade e sentimento entre os esposos. Mas fica claro que, no ideal proposto por Xenofonte, esses sentimentos estavam diretamente ligados (o que não era excludente da seriedade nem da intensidade) ao exercício do *status* do marido e à autoridade que lhe era conferida: um tanto paternal em relação à jovem esposa, Isômaco ensinava-lhe com paciência o que ela deveria fazer; e na medida em que, na verdade, ela desempenhava bem o papel inerente às suas funções de dona-de-casa, ele tinha para com ela um respeito e uma afeição que não deveriam ser desmentidos até o final de seus dias. Na literatura da época imperial encontram-se testemunhos de uma experiência bem mais complexa do casamento: e as perquirições de uma ética da “honra conjugal” se manifestam claramente através das reflexões sobre o papel do esposo, sobre a natureza e a forma do vínculo que o liga à sua mulher, sobre o jogo entre uma superioridade, ao mesmo tempo natural e estatutária, e uma afeição que pode chegar à necessidade e à dependência.

Poder-se-ia, assim, evocar a imagem que Plínio, em algumas cartas, dá de si mesmo como “indivíduo conjugal”, e compará-la ao perfil desse outro bom marido que era Isômaco. Assim, no famoso bilhete que ele dirige à sua esposa para chorar sua ausência, o que aparece não é simplesmente, como em outras cartas, o homem que toma sua esposa admirativa e dócil por testemunho de seus trabalhos literários e de seus sucessos de tribuno, mas sim um homem que tem por sua mulher um afeto intenso e um desejo físico tão vivo que não pode deixar de buscá-la noite e dia mesmo quando ela não está presente: “Não poderíeis saber o quanto me faltais; a razão disso é, primeiro, o meu amor, em seguida, o fato de não termos o hábito de ficar separados. Eis por que uma grande parte de minhas noites se passam comigo representando bem acordado vossa imagem; por que, em pleno dia, na hora em que tinha o hábito de vos encontrar, meus pés levam-me direto para o vosso aposento; por que, enfim, triste e aflito como se me houvessem fechado a porta, volto ao vosso quarto vazio. Só há um momento em que estou excluído dessa tortura: é aquele que passo no fórum, absorto no processo de meus amigos. Representai o que é a minha vida, portanto, quando devo buscar o repouso no trabalho e consolação nos aborrecimentos e inquietações”¹⁵. As fórmulas dessa

13. *Ibid.*, p. 274.

14. P. VEYNE, “L’amour à Rome”, *Annales E. S. C.*, 1978, 1.

15. PLINE, *Lettres*, VII, 5.

carta merecem ser destacadas. A especificidade de uma relação conjugal pessoal, intensa e afetiva, independente do *status* e da autoridade marital e das responsabilidades da casa, aí aparece claramente; nelas o amor é distinguido cuidadosamente daquilo que é o compartilhar habitual da existência, mesmo se ambos contribuem de modo legítimo para tornar preciosa a presença da esposa e dolorosa a sua ausência. Por outro lado, Plínio ressalta vários signos tradicionalmente reconhecidos da paixão amorosa: as imagens que obsedam a noite, os movimentos involuntários de idas e vindas, a procura do objeto perdido; ora, essas condutas que fazem parte do quadro clássico e negativo da paixão são apresentadas aqui de modo positivo; ou melhor, o sofrimento do esposo, o movimento passional pelo qual é levado, o fato de ser dominado por seu desejo e pesar são dados como penhores positivos da afeição conjugal. Enfim, entre vida matrimonial e atividade pública, Plínio não coloca um princípio comum que unifica o governo da casa e a autoridade sobre os outros, mas um jogo complexo de substituição e de compensação: por não encontrar em sua casa a felicidade que sua mulher lhe propiciava ele se lança aos negócios públicos; mas é preciso que sua ferida esteja vívida para que ele encontre nos aborrecimentos dessa vida no exterior as consolações de seus pesares privados.

Em muitos outros textos ainda, observa-se a relação entre esposos isolar-se das funções matrimoniais, da autoridade estatutária do esposo e do governo racional da casa, para apresentar-se como uma relação singular que possui sua força, seus problemas, suas dificuldades, suas obrigações, benefícios e prazeres próprios. Poder-se-ia citar outras cartas de Plínio e enumerar indicações em Lucano ou Tácito; poder-se-ia também referir-se a essa poesia do amor conjugal cujo exemplo é fornecido por Estácio: o estado de casamento nela aparece como fusão de dois destinos numa paixão indefectível onde o marido reconhece sua sujeição afetiva: "Foi Vênus que nos uniu na flor da idade; Vênus nos conservará a proteção no declínio da vida. Tuas leis me encontraram contente e dócil (*libens et docilis*); não romperei um vínculo que sinto cada vez mais todos os dias. . . Essa terra fez-me nascer para ti (*creavit me tibi*): ela acorrentou meu destino ao teu para sempre"¹⁶.

Evidentemente não seria em textos como estes que conviria pesquisar uma representação daquilo que foi realmente a vida ma-

trimonial na época do Império. A sinceridade que eles ostentam não vale como testemunho. Trata-se de textos que proclamam, de modo voluntariamente aplicado, um ideal de conjugalidade. Não se deve tomá-los por reflexo de uma situação, mas sim como a formulação de uma exigência, e é nessa qualidade justamente que eles fazem parte do real. Eles mostram que o casamento é interrogado como um modo de vida cujo valor não é exclusivamente, nem mesmo, talvez, essencialmente, ligado ao funcionamento do *oikos*, mas sim a um modo de relação entre dois parceiros; eles também mostram que, nessa ligação, o homem deve regular sua conduta não somente a partir de um *status*, de privilégios e de funções domésticas, mas também a partir de um "papel relacional" com respeito à sua mulher; e mostram, finalmente, que esse papel não é somente uma função governamental de formação, de educação, de direção, mas que se inscreve num jogo complexo de reciprocidade afetiva e de dependência recíproca. Ora, se é verdade que a reflexão moral sobre a boa conduta do casamento tinha, por muito tempo, procurado seus princípios numa análise da "casa" e de suas necessidades intrínsecas, compreende-se o surgimento de um novo tipo de problemas, em que se trata de definir a maneira pela qual o homem poderá constituir-se enquanto sujeito moral na relação de conjugalidade.

16. STACE, *Silves*, III, 3, v. 23-26 e 106-107.

O JOGO POLÍTICO

O declínio das cidades-Estado enquanto entidades autônomas, a partir do século III a.C., é um fato conhecido. Frequentemente considera-se isso como o motivo de um recuo geral da vida política lá onde as atividades cívicas tinham constituído, para os cidadãos, um verdadeiro ofício; reconhece-se nesse fato a razão de uma decadência das classes tradicionalmente dominantes; e procura-se suas conseqüências num movimento de retraimento para si através do qual os representantes desses grupos privilegiados teriam transformado essa perda efetiva de autoridade em retiro voluntário, atribuindo desse modo cada vez mais valor à existência pessoal e à vida privada. “O desmoronamento da cidade-Estado era inevitável. De modo geral, as pessoas se sentiam sob a égide de poderes mundiais que não podiam controlar nem mesmo modificar... O acaso reinava... As filosofias da idade helenística eram essencialmente filosofias da evasão, e o principal meio dessa evasão era o de cultivar a autonomia”¹⁷.

Embora as cidades-Estado — lá onde existiram — tenham perdido, desde o século III, uma parte de sua autonomia, seria, evidentemente, contestável reduzir a esse fenômeno o essencial das transformações que ocorreram, na época helenística e romana, no campo das estruturas políticas; seria também inadequado buscar aí o princípio explicativo essencial das mudanças que puderam se produzir na reflexão moral e na prática de si. De fato — e é preciso referir-se nesse ponto aos trabalhos dos historiadores que desbastaram razoavelmente a grande figura nostálgica da cidade-Estado, que o século

XIX tinha esboçado com tanto cuidado — a organização das monarquias helenísticas e, em seguida, do Império romano não pode ser analisada simplesmente nos termos negativos de uma decadência da vida cívica, e de uma confiscação do poder por instâncias estatais cada vez mais longínquas. Convém, ao contrário, sublinhar que a atividade política local não foi abafada pela instauração e pelo reforço dessas grandes estruturas globais; a vida das cidades, com suas regras institucionais, suas articulações, suas lutas, não desaparece em conseqüência da ampliação do quadro em que se inscreve, nem por contragolpe ao desenvolvimento de um poder de tipo monárquico. A angústia face a um universo demasiado vasto, que teria perdido suas comunidades políticas constituintes, poderia muito bem ser um sentimento que se atribui retrospectivamente aos homens do mundo greco-romano. Os gregos da época helenística não tiveram que fugir “do mundo sem cidade dos grandes impérios” pela excelente razão que o “helenismo era um mundo de cidade”; e criticando a idéia de que a filosofia teria constituído, após o desmoronamento do sistema das cidades, “um abrigo contra a tempestade”, F. M. Sandbach observa primeiro que, no passado, “as cidades-Estado nunca tinham dado segurança” e, em seguida, que elas continuaram a ser a forma primeira e normal da organização social “mesmo depois que o poder militar passou para as mãos das grandes monarquias”¹⁸.

Em vez de uma redução ou de uma anulação das atividades políticas, pelos efeitos de um imperialismo centralizado, convém pensar na organização de um espaço complexo; muito mais vasto, muito mais descontínuo, muito menos fechado do que poderia ser-lo o espaço das pequenas cidades-Estado, ele também é mais flexível, mais diferenciado, menos estritamente hierarquizado do que, mais tarde, será o Império autoritário e burocrático que, após a grande crise do século III, tentar-se-á organizar. É um espaço onde os focos de poder são múltiplos, onde as atividades, as tensões, os conflitos são numerosos, onde eles se desenvolvem de acordo com várias dimensões, e onde os equilíbrios são obtidos por meio de transações variadas. De todo modo, é um fato que as monarquias helenísticas buscaram muito menos suprimir, frear ou até mesmo reorganizar inteiramente os poderes locais, do que se apoiar sobre eles e servir-se deles como intermediários e ponto de articulação

17. J. FERGUSON, *Moral Values in the Ancient World*, pp. 135-137.

18. F. H. SANDBACH, *The Stoics*, p. 23.

para o recolhimento dos tributos regulares, para a percepção dos impostos extraordinários e para o fornecimento daquilo que era necessário aos exércitos¹⁹. Do mesmo modo é um fato que o imperialismo romano, de uma maneira bastante geral, orientou-se para soluções desse tipo e não para o exercício de uma administração direta; a política de municipalização constituiu uma linha bem constante cujo efeito era o de estimular a vida política das cidades no quadro mais amplo do Império²⁰. E embora o discurso que Dión Cássio faz Mecenaz proferir apresente anacronismos em relação à política que tinha sido aconselhada e efetivamente seguida por Augusto, ele representa bem algumas das grandes tendências do governo imperial no decorrer dos dois primeiros séculos: procurar para si "ajudas e aliados", assegurar a tranqüilidade dos principais cidadãos no poder, persuadir "aqueles que são comandados de que são tratados como escravos", mas que se lhes faz compartilhar vantagens e autoridade, levá-los a considerar que "eles formam uma única e grande cidade"²¹.

Poder-se-ia, a partir daí, falar do declínio das aristocracias tradicionais, da despossessão política de que elas teriam sido objeto e do retraimento para si que teria sido sua consequência? É bem verdade que havia fatores econômicos e políticos de transformação: a eliminação dos opositores e os confiscos de bens desempenharam seu papel. Existiam também fatores de estabilidade: a importância dos bens fundiários nos patrimônios²², ou ainda o fato de que, em sociedades desse tipo, fortunas, influências, prestígio, autoridade e poder eram constantemente interligados. Mas o fenômeno mais importante e o mais determinante para as novas acentuações da reflexão moral não concerne ao desaparecimento das classes tradicionalmente dirigentes, mas às mudanças que se pode observar nas condições de exercício do poder. Essas mudanças dizem respeito primeiro ao recrutamento, pois trata-se de enfrentar as necessidades de uma administração ao mesmo tempo complexa e extensa; Mecenaz teria dito a Augusto: é preciso aumentar o número de senadores e de cavaleiros tanto quanto for necessário para governar quando e como convém²³; e sabe-se que, de fato, esses grupos se ampliaram em

proporções sensíveis no decorrer dos primeiros séculos, mesmo se constituíram, sempre, somente uma ínfima minoria em relação ao conjunto das populações²⁴. Mudanças afetaram também o papel que eles são levados a desempenhar, e o lugar que ocupam no jogo político: em relação ao imperador, ao seu círculo, a seus conselheiros e a seus representantes diretos; no interior de uma hierarquia onde a concorrência atua fortemente, porém, de uma outra forma que não aquela que se pode encontrar numa sociedade agonística; na forma de encargos revogáveis que dependem, com freqüência, muito diretamente, da vontade do príncipe; e quase sempre na posição de intermediário entre um poder superior, cujas ordens é preciso transmitir ou aplicar, e indivíduos e grupos dos quais é preciso obter a obediência. O que a administração romana necessita é de uma "*managerial aristocracy*", como diz Syme, de uma aristocracia de serviço que, "para administrar o mundo", fornecerá as diferentes categorias de agentes necessários — "oficiais no exército, procuradores financeiros e governadores de província"²⁵.

E se quisermos compreender o interesse, nessas elites, pela ética pessoal, pela moral do comportamento cotidiano, pela vida privada e pelos prazeres, não é tanto de decadência, de frustração e de retiro enfadonho que se deve falar; é preciso, ao contrário, ver aí a procura de uma nova maneira de refletir a relação que convém ter com o próprio *status*, com as próprias funções, as próprias atividades e obrigações. Enquanto a ética antiga implicava uma articulação bem estreita entre o poder sobre si e o poder sobre os outros e, portanto, devia referir-se a uma estética da vida em conformidade com o *status*, as novas regras do jogo político tornam mais difícil a definição das relações entre o que se é, o que se pode fazer e o que se é obrigado a realizar; a constituição de si mesmo enquanto sujeito ético de suas próprias ações se torna mais problemática.

R. MacMullen insistiu sobre dois caracteres essenciais da sociedade romana: a publicidade da existência e a "verticalidade" muito forte das diferenças num mundo onde a distância entre o pequeno número dos ricos e a grande massa dos pobres não cessou de se aprofundar²⁶. Compreende-se, na interseção desses dois traços, a importância atribuída às diferenças de *status*, à sua hierarquia, aos seus signos visíveis, à sua encenação cuidadosa e ostenta-

19. M. ROSTOVITZ, *Social and Economical History of the Hellenistic World*, II, pp. 1.305-1.306.

20. J. GAGÉ, *Les Classes sociales à Rome*, pp. 155 sq.

21. DION CASSIUS, *Histoire romaine*, LII, 19.

22. R. MacMULLEN, *Roman Social Relations*, pp. 125-126.

23. DION CASSIUS, *Histoire romaine*, LII, 19.

24. C. G. STARR, *The Roman Empire*, p. 64.

25. R. SYME, *Roman Papers*, II, p. 1.576.

26. R. MacMULLEN, *op. cit.*, p. 93.

tória²⁷. Pode-se supor que, a partir do momento em que as novas condições da vida política modificavam as relações entre *status*, encargos, poderes e deveres, dois fenômenos opostos puderam se produzir. Eles são constatados de fato — e mesmo em sua oposição — desde o início da época imperial. De um lado, acentuação de tudo aquilo que permite ao indivíduo fixar a sua identidade do lado do próprio *status* e dos elementos que o manifestam da maneira mais visível; procura-se adequar-se tanto quanto possível ao próprio *status* por meio de todo um conjunto de signos e de marcas que dizem respeito à atitude corporal, ao vestuário e ao habitat, aos gestos de generosidade e de magnificência, às condutas de despesa, etc. MacMullen mostrou, à propósito desses comportamentos pelos quais o sujeito se afirma na superioridade manifestada sobre os outros, o quanto eles foram freqüentes na aristocracia romana, e até que ponto de exacerbação foi possível levá-los. Mas, no extremo oposto, encontra-se a atitude que consiste, ao contrário, em fixar o que se é, numa pura relação consigo: trata-se, então, de constituir-se e reconhecer-se enquanto sujeito de suas próprias ações, não através de um sistema de signos marcando poder sobre os outros, mas através de uma relação tanto quanto possível independente do *status* e de suas formas exteriores, já que ela se realiza na soberania que se exerce sobre si próprio. Às novas formas de jogo político e às dificuldades do próprio sujeito se pensar como sujeito de atividade entre origem e funções, poderes e obrigações, encargos e direitos, prerrogativas e subordinações, foi possível responder com uma intensificação de todas as marcas reconhecíveis de *status* ou pela procura de uma relação adequada consigo mesmo.

As duas atitudes foram freqüentemente percebidas e descritas em oposição estrita uma à outra. Assim Sêneca: “Procuremos alguma coisa que não se deteriore dia após dia e a que nada possa ser obstáculo. E qual é essa coisa? É a alma, entendo uma alma reta, boa e grande. Só se poderia nomeá-la dizendo: trata-se de um deus que se fez hóspede de um corpo mortal. Essa alma pode cair no corpo de um cavaleiro romano, assim como no corpo de um liberto, de um escravo. O que é um cavaleiro romano, o que é um liberto, um escravo? Nomes provenientes do orgulho e da injustiça. É possível lançar-se até o céu saindo-se do mais humilde alojamento.

De pé, portanto”²⁸. Também é essa maneira de ser que Epicteto reivindica para si próprio opondo-a àquela de um interlocutor fictício ou real: “Teu negócio é viver em palácios de mármore, e velar para que escravos e clientes te sirvam, vestir roupas que atraem olhares, ter numerosos cães de caça, tocadores de cítara e atores trágicos. Por acaso te disputo isso tudo? E tu, por acaso te preocupas com julgamentos? de tua própria razão?”²⁹.

Interpreta-se, freqüentemente, a importância assumida pelo tema do retorno a si ou da atenção que é preciso prestar a si mesmo, no pensamento helenístico e romano, como a alternativa que se propunha para a atividade cívica e para as responsabilidades políticas. É verdade que se encontra em certas correntes filosóficas o conselho de afastar-se dos negócios públicos, das perturbações e paixões que elas suscitam. Mas não é nessa escolha entre participação e abstenção que reside a principal linha de demarcação; e não é por oposição à vida ativa que a cultura de si propõe seus próprios valores e suas práticas. Ela procura muito mais definir o princípio de uma relação consigo que permitirá fixar as formas e as condições nas quais uma ação política, uma participação nos encargos do poder, o exercício de uma função, serão possíveis ou impossíveis, aceitáveis ou necessários. As importantes transformações políticas que ocorreram no mundo helenístico e romano puderam induzir certas condutas de retraimento; mas elas, de um modo muito mais geral e essencial, provocaram sobretudo uma problematização da atividade política. Podemos caracterizá-la brevemente.

1. Uma relativização. No novo jogo político, exercer o poder se acha relativizado de duas maneiras. Por um lado, mesmo se, pela própria origem alguém está destinado aos cargos públicos, ele não se identifica suficientemente com o próprio *status* para considerar que é totalmente natural aceitá-los; ou, em todo caso, embora muitas razões, e as melhores, impulsionem para a vida pública e política, é bom fazê-lo justamente por essas razões e como conseqüências de um ato pessoal de vontade. O tratado que Plutarco dedica ao jovem Menêmaco é característico desse ponto de vista: ele condena a atitude que faça da política uma atividade ocasional; mas

27. *Ibid.*, p. 110, com referências a SÊNEQUE, *Lettres*, 31, 11; ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 14, 11; IV, 6, 4.

28. SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 31, 11; 47, 16. *Des bienfaits*, III, 18.

29. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 7, 37-39.

recusa torná-la a consequência, de certa forma necessária e natural, de um *status*. Não se deve, diz ele, considerar a atividade política como uma espécie de lazer (*scholē*) ao qual alguém se dedicaria porque não tem mais nada para fazer e porque as circunstâncias são favoráveis, mesmo se for preciso abandoná-la tão logo as dificuldades se apresentem³⁰. A política é “uma vida” e uma “prática” (*bios kai praxis*)³¹. Mas só se pode dedicar-se a ela através de uma escolha livre e voluntária: Plutarco emprega aí a expressão técnica dos estóicos — *proairesis*; e essa escolha deve ser fundamentada no julgamento e na razão (*krisis kai logos*)³²: única maneira de enfrentar, com firmeza, os problemas que podem se colocar. O exercício da atividade política é efetivamente uma “vida”, implicando um engajamento pessoal e durável; mas o fundamento, o vínculo entre o próprio sujeito e a atividade política, o que constitui o indivíduo enquanto ator político, não é — ou não é somente — seu *status*; é, no quadro geral definido por sua origem e sua posição, um ato pessoal.

Mas podemos falar também de relativização num outro sentido. Salvo quando se é o próprio príncipe, exerce-se o poder no interior de uma rede onde se ocupa uma posição de mediação. Sempre se é, de certo modo, governante e governado. Aristóteles na *Política*³³ também evocava esse jogo, mas sob a forma de uma alternância ou de uma rotação: às vezes se é governante e às vezes governado. Em compensação, Aristides vê o próprio princípio do bom governo³⁴ no fato de que se é ao mesmo tempo um e outro, por meio de um jogo de ordens dadas e recebidas, de controles, de recursos sobre as decisões tomadas. No prefácio do livro IV dos *Problemas naturais* Sêneca evoca essa situação “intermediária” do alto funcionário romano: lembra a Lucílio que o poder que deverá exercer na Sicília não é uma autoridade soberana, um *imperium*, mas o poder delegado de uma *procuratio*, da qual não convém ultrapassar os limites: o que constituía, segundo ele, a condição para poder ter prazer (*delectare*) no exercício de um tal encargo e aproveitar dos lazes que ele pode proporcionar³⁵. De certa forma

Plutarco apresenta a recíproca dessa situação; o jovem aristocrata ao qual ele dirige seus conselhos pode muito bem estar entre os primeiros no meio dos seus: deve também ter relação com “dirigentes” — *hegemonēs* —, isto é, com os romanos. Plutarco critica aqueles que, para melhor assentarem seu poder em sua própria cidade, mostram-se servís com os representantes da administração imperial; ele aconselha a Menêmaco cumprir em relação a eles os deveres necessários e travar com eles amizades úteis, mas sem humilhar jamais sua pátria nem se dar ao trabalho de solicitar autorização a respeito de tudo³⁶. Quem exerce o poder deve se situar num campo de relações complexas onde ocupa um ponto de transição³⁷: seu *status* pode tê-lo colocado ali, mas não é esse *status* que fixa as regras a serem seguidas e os limites a serem observados.

2. Atividade política e ator moral. Um dos temas mais constantes do pensamento político grego era o de que uma cidade só poderia ser feliz e bem governada com a condição de seus chefes serem virtuosos; e inversamente, que a boa constituição da cidade e leis sábias eram fatores decisivos para a justa conduta dos magistrados e dos cidadãos. A virtude do governante, em todo um pensamento político na época imperial, continua sendo considerada necessária, mas por razões um tanto diferentes. Não é enquanto expressão ou efeito da harmonia do conjunto que essa virtude é indispensável: mas sim porque, na difícil arte de governar, no meio de tantas ciladas, o governante terá que se guiar por sua razão pessoal: é sabendo se conduzir bem que ele saberá conduzir, como convém, aos outros. Um homem, diz Díon de Prusa, que observa a lei e a equidade, que é mais corajoso do que os simples soldados, que é mais assíduo ao trabalho do que aqueles que a ele são obrigados, que se recusa toda espécie de luxúria (como se vê: trata-se aí de virtudes que são as de todo mundo, mas que convém elevar a um grau mais alto quando se quer comandar), esse homem possui um *daimon* que não é simplesmente bom para ele mesmo, mas o é também para os outros³⁸. A racionalidade do governo dos

30. PLUTARQUE, *Praecepta gerendae reipublicae*, 198 c-d.

31. *Ibid.*, 823 c.

32. *Ibid.*, 798 c-d.

33. ARISTOTE, *Politique*, I, 12, 1.259 b.

34. ARISTIDE, *Éloge de Rome*, 29-39.

35. SÈNÈQUE, *Questions naturelles*, IV, prefácio.

36. PLUTARQUE, *Praecepta gerendae reipublicae*, 814 c.

37. Cf. também a passagem onde Plutarco replica como se deve saber confiar pequenas tarefas aos subordinados (811a-813a).

38. DION DE PRUSE, *Discours*, III.

outros é a mesma que a racionalidade do governo de si próprio. É o que explica Plutarco no *Tratado ao príncipe sem experiência*: não se poderia governar se não se tem governo. Ora, quem pois deve dirigir o governante? A lei, é claro; entretanto é preciso não compreendê-la como a lei escrita mas sim como a razão, o *logos*, que vive na alma do governante, e que nunca deve abandoná-lo³⁹.

Num espaço político onde a estrutura política da cidade e as leis de que ela se dotou perderam certamente sua importância apesar de não terem, com isso, desaparecido, e onde os elementos decisivos se baseiam cada vez mais nos homens, nas suas decisões, na maneira pela qual eles fazem funcionar sua autoridade, na sabedoria que eles manifestam no jogo entre equilíbrio e transações, evidencia-se que a arte de governar a si próprio se torna um fator político determinante. É conhecida a importância do problema da virtude dos imperadores, de sua vida privada e da maneira pela qual eles sabem dominar suas paixões; vê-se aí a garantia de que eles saberão colocar por si mesmos um limite ao exercício de seu próprio poder político. Mas esse princípio vale para qualquer um que deva governar: ele deve ocupar-se consigo, guiar sua própria alma, estabelecer seu próprio *ethos*.

É em Marco Aurélio que se encontra a mais clara formulação de uma experiência do poder político que, por um lado, assume a forma de um ofício distinto do *status* e, por outro, requer a prática atenta das virtudes pessoais. Ele lembra, no mais breve dos dois perfis que traça do imperador Antonino, que recebeu deste último três lições: a de não se identificar com o papel político que se exerce ("toma cuidado em não te deixar cesarizar, nem em te impregnar"); a de praticar as virtudes sob as suas formas mais gerais (conservar-se "simples, puro, honesto, grave, natural, amigo da justiça, piedoso, benevolente, afetuoso, firme na realização dos deveres"); e finalmente a de guardar os preceitos da filosofia, como o de respeitar os deuses, socorrer os homens e saber o quanto a vida é breve⁴⁰. E quando no início dos *Pensamentos*, Marco Aurélio esboça com mais detalhes um outro perfil de Antonino que vale como regra de vida para ele, mostra de que maneira esses mesmos princípios regulavam sua forma de exercer o poder. Evitando os brilhos inúteis, as satisfações vaidosas, os arrebatamentos e as

violências, desviando-se de tudo aquilo que poderia ser vindita e suspeita, afastando os bajuladores para somente dar acesso aos conselheiros sábios e francos, Antonino mostrava como rejeitava o modo de ser "cesarista". Por meio de seus exercícios de temperança (quer se tratasse do alimento, do vestuário, do dormir, dos rapazes), pelo uso sempre moderado que fazia das comodidades da vida, pela ausência de agitação e a igualdade da alma, pelo cultivo das relações de amizade sem inconstância nem paixão, ele se formava na "arte de bastar-se a si próprio sem perder a serenidade". E é nessas condições que o exercício das responsabilidades imperiais pode aparecer como a prática de um ofício sério e que demanda muito trabalho: examinar de perto os negócios, nunca abandonar um dossiê incompleto, não empenhar despesas inúteis, calcular bem seus empreendimentos e a eles se ater. Toda uma elaboração de si por si é necessária para essas tarefas que serão realizadas tanto melhor na medida em que não se esteja identificado de modo ostentatório com as marcas do poder.

Epicteto, por seu lado, dera os princípios que deviam guiar um responsável — de posição relativamente elevada — no exercício de suas tarefas. Por um lado lhe é necessário realizar suas obrigações sem levar em conta o que poderia ser sua vida ou seus interesses pessoais: "Designaram-te um cargo numa cidade imperial e não estás num lugar medíocre; mas és senador vitalício. Não sabes que um homem dessa espécie deve reservar pouco tempo para os negócios de sua casa, mas dela deve estar quase sempre ausente para comandar ou obedecer, ou para exercer alguma magistratura ou para fazer campanha ou exercer a justiça?"⁴¹ Embora o magistrado deva deixar de lado a própria vida privada e tudo o que o vincula a ela, são as suas virtudes pessoais de homem racional que deverão servir-lhe de guia e de princípio regulador na maneira como ele governa os outros. "Espancar um asno", explica Epicteto para um inspetor das cidades, "não é governar os homens. Governar-nos como seres racionais mostrando-nos o que é útil e nós seguiremos. Mostra-nos o que é prejudicial e disso nos afastaremos. Trata de nos tornar imitadores fervorosos de tua pessoa... Faze isso, não faças aquilo, se não te jogarei na prisão: não é assim que se governa seres racionais. Mas sim: faz isso como Zeus ordenou, se não sofrerás uma pena, um dano. Qual dano? Nenhum outro

39. PLUTARQUE, *Ad principem inermum*, 780 c-d.

40. MARC AURÉLE, *Pensées*, VI, 30.

41. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 24, 3.

que não o de não teres cumprido teu dever”⁴². É a modalidade do ser racional e não a qualificação estatutária que fundamenta e deve determinar, em sua forma concreta, as relações entre governantes e governados.

Uma tal modelização do labor político — quer se trate do imperador ou de um homem que exerce uma responsabilidade qualquer — mostra bem a maneira pela qual essas formas de atividade se desligam do *status* para surgirem como uma função a ser preenchida; mas — o que não é o menos importante — essa função não é definida a partir das leis próprias de uma arte de governar os outros, como se se tratasse de uma “profissão” implicando suas competências e técnicas apropriadas. Ela deve ser exercida a partir do “recesso do indivíduo em si mesmo”, isto é, da relação que ele estabelece consigo mesmo no trabalho ético de si sobre si. Plutarco o diz para o príncipe que ainda não se formou: a partir do momento em que toma o poder, aquele que governa deve “conferir à sua alma a direção certa” e regular convenientemente seu *ethos*⁴³.

3. Atividade política e destino pessoal. A precariedade da fortuna — quer seja porque demasiado sucesso atrai a inveja dos deuses, quer seja porque os povos amam retirar os favores que eles, por um momento, concederam — era evidentemente um tema tradicional de meditação. Na reflexão sobre a atividade política, nos primeiros séculos do Império, essa precariedade inerente ao exercício do poder está associada a dois temas. Por um lado, ela é percebida como vinculada à dependência que se tem em relação a outrem. Não é tanto o ciclo próprio à boa ou à má fortuna que explica essa fragilidade, mas o fato de se estar situado sob aquilo que Sêneca chama *potentia aliena* ou *vis potentiores*⁴⁴. Na rede complexa do poder, nunca se está só face aos próprios inimigos; fica-se exposto em toda parte às influências, às intrigas, aos complôs, aos descréditos. Para se ficar seguro seria preciso tomar cuidado “em não ofender ninguém. Algumas vezes, deve-se temer o povo. Às vezes, àqueles que têm influência no Senado... por vezes aos particulares que receberam a autoridade do povo para a exercer sobre o próprio povo. É bem difícil ter todas essas

pessoas por amigas; já não basta tê-las como inimigas”. Entre o príncipe, o senado e a plebe que dá e retira seus favores de acordo com o momento, o exercício do poder participa de uma conjuntura instável: “Exerceste as mais altas funções: foram elas tão grandes, tão inesperadas, tão ilimitadas como as de Sejano? No dia em que acabava de ter o senado em cortejo, o povo o retalhou. Desse privilegiado que os deuses e os homens cobriram de todos os favores possíveis não sobrou nem um destroço para o gancho de um carrasco”⁴⁵.

É preciso preparar-se, antes de mais nada, para esses reveses e para a inquietação que eles podem suscitar, fixando-se para si próprio, por antecipação, um limite às ambições almejadas: “Sem esperar que a fortuna nos interrompa a seu modo, é preciso que nós mesmos estanquemos nossos progressos bem antes do instante fatal”⁴⁶. E se a ocasião se apresenta, convém liberar-se dessas atividades a partir do momento em que elas nos perturbam e nos impedem de ocupar-nos de nós próprios. Quando, repentinamente, a infelicidade nos golpeia, quando se está em desgraça ou no exílio, deve-se dizer — e este é o conselho que Plutarco dirige, sem dúvida, ao mesmo Menêmaco que, alguns anos antes, ele tinha encorajado a fazer política “enquanto livre escolha”⁴⁷ — que, finalmente, se está livre da obediência aos governantes, das liturgias demasiado dispendiosas, dos serviços a prestar, das funções diplomáticas a realizar, dos impostos a pagar⁴⁸. E para Lucílio, que entretanto não está ameaçado, Sêneca aconselha liberar-se das próprias tarefas de maneira progressiva e no bom momento, como pedia Epicuro, de modo a poder colocar-se à disposição de si mesmo⁴⁹.

O essencial da atitude que convém ter a respeito da atividade política deve ser relacionado com o princípio geral de que o que se é não se é pela posição ocupada, pelo cargo exercido, pelo lugar em que se está — acima ou abaixo dos outros. O que se é, e com o que é preciso ocupar-se enquanto finalidade última, é um princípio que é singular em sua manifestação em cada um, mas universal pela forma em que ele aparece em todos, e também coletivo

42. *Ibid.*, III, 7, 33-36.

43. PLUTARQUE, *Ad principem ineruditum*, 780 b.

44. SÈNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 14, 4, 3.

45. SÈNÈQUE, *De la tranquillité de l'âme*, XI, 11.

46. *Ibid.*, X, 7.

47. Admite-se que o tratado sobre o exílio seja dirigido à mesma personagem que os *Praecepta gerendae reipublicae*.

48. PLUTARQUE, *De l'exil*, 602 c-e.

49. SÈNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 22, 1-12.

pelo vínculo de comunidade que ele estabelece entre os indivíduos; tal é, pelo menos nos estóicos, a razão humana como princípio divino presente em nós. Ora, esse deus, "hóspede de um corpo mortal", será encontrado tanto sob as espécies de um cavaleiro romano quanto no corpo de um liberto ou de um escravo. Do ponto de vista da relação consigo, as identificações sociais e políticas não funcionam como as marcas autênticas de um modo de ser; elas são signos extrínsecos, artificiais e não fundamentados; ser um cavaleiro romano, um liberto, um escravo? É dispor de nomes oriundos do orgulho e da injustiça⁵⁰. "Cada um é o artesão de sua própria moralidade; quanto aos empregos, o acaso os dispõe"⁵¹. Portanto, é em função dessa lei que se terá que exercer os empregos ou deles desfazer-se.

Vemos que não seria adequado dizer que a atividade política, na reflexão moral, era encarada, essencialmente, sob a forma da simples alternativa abster-se ou participar. É verdade que a questão era, freqüentemente, colocada em termos semelhantes. Mas essa própria alternativa dizia respeito a uma problematização mais geral: dizia respeito à maneira pela qual se devia constituir enquanto sujeito moral no conjunto das atividades sociais, cívicas e políticas; dizia respeito à determinação daquelas dentre essas atividades que eram obrigatórias ou facultativas, naturais ou convencionais, permanentes ou provisórias, incondicionais ou recomendadas somente em certas condições; concernia também às regras que era preciso empregar quando essas atividades eram exercidas, e à maneira pela qual convinha governar-se a si mesmo para poder tomar o próprio lugar entre os outros, fazer valer a parte legítima de autoridade e, em geral, situar-se no jogo complexo e móvel das relações de comando e de subordinação. A questão da escolha entre retraimento e atividade podia muito bem ser colocada de modo recorrente. Mas os termos pelos quais ela era colocada, e a solução que não freqüentemente se lhe dava mostram bem que não se tratava pura e simplesmente de traduzir, numa moral do retraimento, um declínio geral da atividade política. Tratava-se de elaborar uma ética que permitisse constituir o próprio sujeito enquanto sujeito moral em relação a essas atividades sociais, cívicas e políticas, nas diferentes

formas em que elas podiam se revestir e a qualquer distância que delas se tomasse.

Pode-se ver, através dessas mudanças na prática matrimonial ou no jogo político, de que maneira foram transformadas as condições nas quais se afirmava a ética tradicional do domínio de si. Esta implicava um vínculo estreito entre a superioridade que se exerce sobre si próprio, aquela que se exerce no contexto da casa, e, enfim, a que se exerce no campo de uma sociedade agonística; e era a prática da superioridade sobre si que garantia o uso moderado e racional que se podia e devia fazer das outras duas.

Ora, a partir daí encontramos num mundo onde essas relações não podem mais funcionar do mesmo modo: a relação de superioridade exercida na casa e sobre a esposa deve compor-se com algumas formas de reciprocidade e de igualdade; quanto ao jogo agonístico, pelo qual se procura manifestar e assegurar a própria superioridade sobre os outros, ele deve integrar-se num campo de relações de poder muito mais vasto e complexo. De modo que o princípio da superioridade sobre si como núcleo ético essencial, a forma geral do "heautocratismo" deve se reestruturar. Não que ela desapareça, mas deve dar lugar a um certo equilíbrio entre desigualdade e reciprocidade na vida matrimonial; e, na vida social, cívica e política, ela deve fazer funcionar uma certa dissociação entre poder sobre si e poder sobre os outros. A importância dada ao problema de "si mesmo", o desenvolvimento da cultura de si no decorrer do período helenístico e o apogeu que ela conheceu no início do Império manifestam esse esforço de reelaboração de uma ética do domínio de si. A reflexão sobre o uso dos prazeres que estava tão diretamente ligada à estreita correlação entre os três domínios (sobre si, sobre a casa e sobre os outros) será modificada no próprio decorrer dessa elaboração. Aumento das coerções públicas e das proibições? Retraimento individualista que acompanha a valorização da vida privada? Deve-se, antes de mais nada, pensar numa crise do sujeito, ou melhor, da subjetivação: numa dificuldade na maneira pela qual o indivíduo pode se constituir enquanto sujeito moral de suas condutas, e nos esforços para encontrar na aplicação a si o que pode permitir-lhe sujeitar-se a regras e finalizar sua existência.

50. *Ibid.*, 31, 11.

51. *Ibid.*, 47, 15.

CAPITULO IV

O CORPO

1. Galeno
2. Seriam eles bons, seriam maus?
3. O regime dos prazeres
4. O trabalho da alma

SUBLINHOU-SE, com freqüência, o quanto era intenso e difundido o gosto pela coisa médica na época dos Flavianos e dos Antoninos. A medicina era amplamente reconhecida como prática de interesse público¹. Era também reconhecida como uma forma elevada de cultura, próxima da retórica e da filosofia. Bowersock observa que a moda médica acompanhou o desenvolvimento da segunda sofística, e que numerosos retóricos importantes tinham recebido uma formação médica ou manifestado interesses nesse campo². Quanto à filosofia, desde há muito tempo ficara estabelecido que a medicina situava-se bem próximo a ela, mesmo se a demarcação das fronteiras colocava problemas de doutrina e suscitava conflitos de competência. Nas primeiras linhas dos *Preceitos de saúde*, Plutarco evoca esses debates: engana-se o médico que pretende evitar a filosofia, diz ele, e estaria errado reprovar os filósofos por ultrapassarem suas próprias fronteiras quando vêm a se ocupar da saúde e de seu regime. Deve-se considerar, conclui Plutarco, que a medicina não deve nada às artes liberais (*eleutherai technai*) quanto à elegância, à distinção, à satisfação que ela proporciona; àqueles que a estudam ela propicia acesso a um saber de grande importância já que ele diz respeito à salvação e à saúde³.

1. G. W. BOWERSOCK, *Greek Sophists*; cf. também C. Allbut, *Greek Medicine in Rome*, e J. SCARBOROUGH, *Roman Medicine*.

2. G. W. BOWERSOCK, *op. cit.*, p. 67. Celso, em seu *Traité de médecine* (*Prefácio*, trad. Vedrenes, pp. 21-23), explica o surgimento da medicina pelo desenvolvimento da *litterarum disciplina*.

3. PLUTARQUE, *De tuenda sanitate*, 122 d-e.

A medicina não era, a esse título, simplesmente concebida como uma técnica de intervenção que, em caso de doença, empregaria remédios e operações. Ela também devia, sob a forma de um *corpus* de saber e de regras, definir uma maneira de viver, um modo de relação refletida consigo, com o próprio corpo, com o alimento, com a vigília e com o sono, com as diferentes atividades e com o meio. A medicina teria a propor, sob a forma de um regime, uma estrutura voluntária e racional de conduta. Um dos pontos de discussão dizia respeito ao grau e à forma de dependência que essa vida, medicalmente armada, devia manifestar com relação à autoridade dos médicos. A maneira com que os médicos às vezes se apoderavam da existência de seus clientes, para regê-la nos menores detalhes, era objeto de críticas, da mesma forma que a direção de alma exercida pelos filósofos. E Celso, apesar de convencido do alto valor racional da medicina de regime, achava que não se devia submeter-se a um médico quando se estava em boa saúde⁴. A literatura de regime é destinada a assegurar essa autonomia. Para evitar a consulta demasiado freqüente — porque ela nem sempre é possível e porque freqüentemente não é desejável — é que o próprio sujeito devia equipar-se de um saber médico do qual poderia se servir permanentemente. Tal é o conselho dado por Areteu: adquirir, quando se é jovem, conhecimentos suficientes para poder ser, no decorrer da vida e nas circunstâncias comuns, seu próprio conselheiro de saúde: “É útil, ou melhor, necessário para todo mundo compreender, dentre os objetos de ensino, não somente as outras ciências como também a medicina, e escutar os preceitos dessa arte, para que sejamos, freqüentemente, para nós próprios, conselheiros perfeitos em relação às coisas úteis para a saúde; pois não há quase nenhum instante da noite ou do dia em que não experimentemos a necessidade da medicina; assim, quer andemos ou fiquemos sentados, quer façamos unções ou tomemos banho, quer comamos ou bebamos, quer durmamos ou fiquemos despertados, em suma, qualquer coisa que façamos durante todo o decorrer da vida e no meio das diversas ocupações que a ela se ligam,

4. No prefácio ao seu tratado de medicina, Celso distingue uma medicina pelo regime (*victu*), uma outra pelos remédios (*medicamentis*), a terceira pelas operações (*manu*). Aqueles que professam a primeira, “de longe os mais ilustres, ao quererem aprofundar a todo custo certos temas, tentam estruturar a própria natureza das coisas” (p. 23). Isso não impede que um homem em boa saúde não tenha que se submeter aos médicos (I, 1, p. 40).

temos necessidade de conselhos para um uso dessa vida que seja útil e sem inconveniente: ora, é cansativo e impossível sempre dirigir-se ao médico para todos esses detalhes”⁵. Reconhece-se aí, facilmente, um dos princípios essenciais da prática de si: armar-se, para tê-lo sempre à mão, de um “discurso prestimoso” cedo aprendido, freqüentemente repetido, e regularmente meditado. O *logos* médico é desses, ditando a cada instante o bom regime da vida.

Uma existência racional não pode desenrolar-se sem uma “prática de saúde” — *hugieine pragmateia* ou *techne* — que constitui, de certa forma, a armadura permanente da vida cotidiana, permitindo a cada instante saber o que e como fazer. Ela implica uma percepção, de certa forma médica, do mundo ou, pelo menos, do espaço e das circunstâncias em que se vive. Os elementos do meio são percebidos como portadores de efeitos positivos ou negativos para a saúde; entre o indivíduo e o que o envolve, supõe-se toda uma trama de interferências que fazem que tal disposição, tal acontecimento, tal mudança nas coisas, irão induzir efeitos mórbidos no corpo; e que, inversamente, tal constituição frágil do corpo será favorecida ou desfavorecida por tal circunstância. Problematização constante e detalhada do meio; valorização diferencial desse circundante em relação ao corpo e fragilização do corpo em relação àquilo que o circunda. Podemos citar como exemplo a análise proposta por Antilos sobre as diferenças “variáveis” médicas de uma casa, de sua arquitetura, de sua orientação e de seus arranjos. Cada elemento aí se encontra afetado por um valor dietético ou terapêutico; uma casa é uma série de compartimentos, nocivos ou benfazejos, para possíveis doenças. Os quartos do térreo são bons para as doenças agudas, as hemoptises e as dores de cabeça; os do alto são favoráveis para as doenças de pituita; voltados para o sul, eles são bons, salvo para aqueles que necessitam de resfriamento; para o oeste eles são maus porque são tristes pela manhã e, à noite, provocam dores de cabeça; caiados, são demasiado resplandecentes; pintados, provocam pesadelo naqueles que têm delírio febril; as paredes de pedra são demasiado frias, as de tijolo são melhores⁶.

5. ATHÉNÉE, in ORIBASE, *Collection des médecins grecs et latins, Livres incertains*, XXI, ed. Bussemaker e Daremberg, III, p. 164.

6. ANTILLOS, in ORIBASE, II, p. 307.

Os diferentes momentos do tempo — dias, estações e idades — são também, na mesma perspectiva, portadores de valores médicos variados. Um regime cuidadoso deve poder determinar com precisão as relações entre o calendário e os cuidados a serem tomados consigo. Eis os conselhos propostos por Ateneu para enfrentar o inverno: tanto na cidade como em casa deve-se procurar os lugares cobertos e quentes; se vestirá roupas grossas, “respirar-se-á colocando diante da boca uma parte da roupa”. Quanto à alimentação, será escolhida aquela que “pode esquentar as partes do corpo e dissolver os líquidos condensados e espessos pelo frio. As bebidas consistirão em hidromel, em vinho meloso, em vinho branco, velho e aromático, em geral em substâncias capazes de atrair qualquer humidade; mas será diminuída a quantidade de bebida; o alimento seco será fácil de ser elaborado, bem fermentado, bem cozido, puro, e será misturado com funcho e com amido. Serão escolhidas, em matéria de hortaliças, repolho, aspargos, alho-poró, cebola tenra cozida e rabanete cozido; em matéria de peixes, os de rocha, que se distribuem facilmente no corpo; em matéria de carnes, aves, e dentre as outras espécies, cabrito e leitão; em matéria de molhos, os que são preparados com pimenta, mostarda, agrião, garon e vinagre. Serão abordados os exercícios suficientemente violentos, a retenção da respiração, as fricções bem vigorosas e sobretudo as que são feitas em si mesmo perto do fogo. Também é bom recorrer ao banho quente, que é tomado na piscina ou numa pequena banheira, etc.”⁷. E o regime de verão não é menos meticuloso.

Essa preocupação com o meio, lugares e momentos exige uma perpétua atenção a si, ao estado em que se está e aos gestos que se faz. Dirigindo-se a essa categoria de pessoas consideradas particularmente frágeis, constituída pelos cidadãos e por aqueles que se dedicam sobretudo ao estudo (*litterarum cupidi*), Celso lhes prescreve uma vigilância aguda: quando a digestão é bem-feita, deve-se levantar cedo; quando ela é malfeita, deve-se repousar, e no caso de ser obrigado a levantar ainda assim, deve-se voltar a dormir; quando não se fez a digestão, deve-se manter um repouso completo e não se dedicar “ao trabalho nem ao exercício, nem aos negócios”. Saber-se-á pela manhã quando se está bem de saúde “se a urina está inicialmente clara e depois avermelhada: a primeira indica que a digestão está se fazendo e a outra que já foi feita”. Quando se fica ocupado todo o dia com os negócios, deve-se contudo conservar um

pouco de tempo para a *curatio corporis*. Os exercícios que se deverá praticar são “a leitura em voz alta, as armas, a bola, a corrida, o passeio; este último tem mais vantagens se for feito num terreno que não seja completamente aplanado pois as subidas e as descidas, ao imprimir ao corpo movimentos variados, são mais favoráveis, a não ser que o estado de fraqueza seja extremo. O passeio é mais saudável ao ar livre do que sob um pórtico; ao sol, se a cabeça puder suportá-lo, do que à sombra; é preferível à sombra dos muros e da folhagem do que à dos tetos; em linha reta do que em linha sinuosa”; “o exercício será seguido de unção, seja sob o sol, seja diante do fogo; ou ainda, de um banho, porém, num cômodo que seja o mais elevado, claro e espaçoso possível”⁸.

De um modo geral, todos esses temas da dietética permaneceram extraordinariamente contínuos desde a época clássica; os princípios gerais, como vemos, mantiveram-se os mesmos; no máximo, eles foram desenvolvidos, detalhados e aprimorados; eles propõem um ajuste da vida mais estrito e solicitam da parte daqueles que querem observá-los uma atenção ao corpo mais constantemente vigilante. As evocações de sua vida cotidiana, que são encontradas nas cartas de Sêneca ou na correspondência entre Marco Aurélio e Frontão, testemunham esse modo de atenção a si e ao próprio corpo. Intensificação, muito mais do que mudança radical; aumento da inquietação e não desqualificação do corpo; modificação de graduação nos elementos aos quais a atenção é dirigida, e não outro modo de perceber-se enquanto indivíduo físico.

É nesse quadro global, tão fortemente marcado pela solicitude para com o corpo, a saúde, o meio e as circunstâncias, que a medicina coloca a questão dos prazeres sexuais: de sua natureza e de seu mecanismo, de seu valor positivo e negativo para o organismo, do regime a que convém submetê-lo⁹.

7. ATHÈNÉE. in ORIBASE, *Livres incertains*, XXIII; t. III, p. 182 sq.

8. CELSE, *Traité de médecine (De Medicina)*, I, 2, p. 42.

9. A. ROUSSELLE acaba de publicar um livro sobre esse tema, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*.

GALENO

1. As análises de Galeno a propósito dos *aphrodisia* se situam no interior da temática antiga das relações entre morte, imortalidade e reprodução; para ele, como para toda uma tradição filosófica, é na falta de eternidade que se enraíza a necessidade da separação dos sexos, a intensidade de sua atração recíproca e a possibilidade da geração. Tal é a explicação geral dada pelo tratado *Do uso das partes*¹⁰. A natureza, ao fazer a sua obra, encontrou um obstáculo e como que uma incompatibilidade intrínseca à sua tarefa. Seu cuidado, aquilo para o que se esforçou (*espoudase*), era o de fazer uma obra imortal; ora, isso, a matéria com a qual ela fazia essa obra, não lhe permitia; ela não podia compor artérias, nervos, ossos, carnes, com um material “incorrutível”. Galeno marca no próprio cerne da obra demiúrgica — do *demiourgema* — um limite interno e como que um “fracasso”, devido a uma inevitável inadequação entre a imortalidade visada pelo projeto e a corruptibilidade da matéria empregada. O *logos* que constrói a ordem natural está um pouco na situação de fundador de cidades: este, pode muito bem reunir homens numa comunidade; esta desaparecerá — e portanto, irá à própria perda — se não encontrar a maneira de fazer com que essa cidade exista além da morte de seus primeiros cidadãos. É necessário um meio para superar essa dificuldade fundamental. O vocabulário de Galeno é ao mesmo tempo insistente e significativo. Trata-se de encontrar uma ajuda, de arranjar um expediente (*boetheia*), de descobrir um procedimento (*techne*), de usar uma isca (*deleat*) para assegurar a salvação e a proteção da espécie. Em

suma, é preciso algo de engenhoso (*sophisma*)¹¹. Para conseguir a continuação lógica de sua obra, o demiurgo, ao compor os seres vivos e ao dar-lhes um meio para se reproduzirem, foi obrigado a aprontar uma artimanha: uma artimanha do *logos*, que preside o mundo, para superar a inevitável corruptibilidade da matéria da qual esse mesmo mundo é feito.

Essa artimanha faz funcionar três elementos. Primeiramente, os órgãos, que são dados a todos os animais, e que servem para a fecundação. Em seguida, uma capacidade de prazer, que é extraordinária “e muito vívida”. E finalmente, na alma, o desejo (*epithumia*) de se servir desses órgãos — desejo surpreendente e indizível (*arrheton*). O “sofisma” do sexo não reside, portanto, simplesmente numa disposição anatômica sutil e em mecanismos cuidadosamente ordenados: ele consiste também em sua associação com um prazer e um desejo, cuja força singular está “além até das palavras”. Para superar a incompatibilidade entre seu projeto e as necessidades de seus materiais, é o princípio de uma força, de uma *dunamis* extraordinária, que a natureza foi obrigada a colocar no corpo e na alma do ser vivo.

Portanto, sabedoria do princípio demiúrgico que, conhecendo bem a substância de sua obra e conseqüentemente seus limites, inventou esse mecanismo de excitação — esse “agulhão” do desejo. (Galeno retoma aí a imagem tradicional, aquela pela qual a violência incontrolada do desejo é metaforizada¹². De forma que, sob o efeito desse dardo, mesmo aqueles seres vivos que não são capazes de compreender o que é o objetivo da natureza em sua sabedoria — porque são jovens, porque não são razoáveis (*aphrona*), porque não possuem razão (*aloga*) — acabam, de fato, realizando-o¹³. Os *aphrodisia*, por sua vivacidade, servem a uma razão que aqueles que a praticam nem mesmo têm necessidade de conhecer.

2. A fisiologia dos atos sexuais em Galeno é ainda marcada por alguns traços fundamentais que se poderia encontrar nas tradições anteriores.

Primeiro o isomorfismo desses atos no homem e na mulher. Galeno baseia-o no princípio de uma identidade do aparelho anatô-

11. GALIEN, *ibid.*, XIV, 2 e 3.

12. PLATON, *Lois*, VI, 782 e-783a.

13. GALIEN, *op. cit.*, XIV, 2.

10. GALIEN, *De l'utilité des parties*, XIV, 2.

mico nos dois sexos: “Vire para fora as partes da mulher, vire e volte para dentro as do homem, e encontrareis a ambas muito semelhantes”¹⁴. Ele supõe a emissão de esperma da mulher como no homem, a diferença consistindo em que a elaboração desse humor é menos perfeita e menos completa na mulher: o que explica seu papel menor na formação do embrião.

Também se encontra em Galeno o modelo tradicional do processo paroxístico de excreção que atravessa o corpo, agita-o e o esgota. Entretanto a análise que ele faz desse processo, nos termos de sua fisiologia, merece ser considerada. Ela possui o duplo efeito de vincular, de modo bem estrito, os mecanismos do ato sexual com o conjunto do organismo; e, ao mesmo tempo, de fazer dele um processo em que se encontram engajadas a saúde do indivíduo e, no final das contas, sua própria vida. Ao mesmo tempo em que o insere numa trama fisiológica contínua e densa, ela lhe atribui uma elevada potencialidade de perigo.

Isso aparece muito claramente naquilo que se poderia chamar de “fisiologização” do desejo e do prazer. O capítulo 9 do livro XIV *Do uso das partes* coloca a questão: “Por que um tão vivo gozo é ligado ao uso das partes genitais?” E logo Galeno rejeita a idéia de que a violência do desejo e sua intensidade poderiam estar simplesmente associadas, pela vontade dos deuses criadores, ao ato sexual, como um motivo sugerido aos homens para a ele impulsionalos. Galeno não nega que o poder demiúrgico fez de sorte que exista essa vivacidade que nos impele: ele quer dizer que ela não foi acrescentada na alma como um suplemento, mas sim que ela foi verdadeiramente inscrita como consequência dos mecanismos do corpo. Desejo e prazer são diretamente os efeitos de disposições anatômicas e dos processos físicos. A causa final — que é a continuação das gerações — é perseguida através de uma causa material e um arranjo orgânico: “Se esse desejo, se esse gozo, existem nos animais, não é somente porque os deuses criadores do homem quiseram lhes inspirar um violento desejo do ato venéreo ou vincular a uma realização um vivo gozo; mas porque eles dispuseram a matéria e os órgãos para obter esses resultados”¹⁵. O desejo não é um simples movimento da alma, nem o prazer uma recompensa dada por acréscimo. Eles são os efeitos da pressão e da brusca

expulsão. Galeno vê nesse mecanismo vários fatores de prazer. Primeiro existe o acúmulo de um humor cuja natureza é tal que provoca, lá onde ele se acumula, vivas sensações. “Opera-se algo semelhante ao que acontece, freqüentemente, como consequência do acúmulo subcutâneo de um humor mordicante cujo movimento excita uma palpação e um prurido agradável”¹⁶. Deve-se também levar em conta o calor, que é particularmente vivo na parte inferior, e singularmente na metade direita, por causa da proximidade com o fígado e com a multiplicidade dos vasos que dele provêm. Essa dissimetria no calor explica por que os meninos se formam mais na matriz direita e as meninas na esquerda¹⁷. Ela explica também que as partes direitas são mais naturalmente a sede do prazer intenso. De todo modo, a natureza deu aos órgãos dessa região uma sensibilidade particular — sensibilidade muito maior do que a da pele, apesar da identidade das funções. Enfim, o humor muito mais tênue que vem dos corpos glandulosos que Galeno chama “paras-tates” constitui um outro fator material de prazer: esse humor, ao impregnar as partes envolvidas pelo ato sexual, torna-as mais flexíveis e atiga o prazer que elas experimentam. Existe, pois, toda uma disposição anatômica e todo um ordenamento fisiológico que inscrevem no corpo e nos seus mecanismos próprios o prazer com seu excessivo vigor (*huperoche tes hedones*) contra o qual ela nada pode: ele é *amechanos*¹⁸.

Embora a formação do prazer seja assim ancorada e bem localizada, não é menos verdade que o ato sexual implique, através dos elementos que ele instaura e as consequências que provoca, o corpo inteiro. Galeno não considera, como o faz o autor hipocrático do *De generatione*, que o esperma se forme por agitação a partir do sangue; ele não pensa também, como Aristóteles, que o esperma constitui o último estado da digestão. Reconhece nele a junção de dois elementos: por um lado, o produto de uma certa “cocção” do sangue que é efetuada nas sinuosidades dos canais espermáticos (é esta lenta elaboração que lhe dá progressivamente sua cor e sua consistência); e, por outro, a presença do pneuma: é ele que infla os órgãos sexuais, é ele que procura fugir violentamente para fora do corpo e que se escapa no esperma no momento da ejaculação. Ora, esse *pneuma* se forma no labirinto complexo do cérebro. O ato

14. GALIEN. *ibid.*, XIV, 6.

15. *Ibid.*, XIV, 9.

16. *Ibid.*, id.

17. *Ibid.*, XIV, 7.

18. *Ibid.*, XIV, 9.

sexual, quando se produz e libera assim esperma e pneuma, age sobre a grande mecânica do corpo onde todos os elementos são ligados "como num coro". E "quando, após excessos venéreos, todo o esperma é evacuado, os testículos atraem das veias superpostas tudo o que elas contêm de líquido seminal; ora, esse líquido só se encontra aí em pequena quantidade, misturado com sangue sob a forma de orvalho"; essas veias "violentamente privadas desse líquido pelos testículos, que têm uma ação mais enérgica do que elas, atraem para si, por sua vez, as veias situadas sobre elas, e estas de novo as que vêm em seguida, e estas últimas as que lhes são contíguas; esse movimento de atração não cessa antes desse transporte se propagar em todas as partes do corpo". E se esse dispêndio continua, não é simplesmente o corpo que fica privado de seu líquido seminal, são "todas as partes do animal que ficam espoliadas de seu sopro vital"¹⁹.

3. A partir daí pode-se compreender o feixe das relações que se estabelecem no pensamento de Galeno entre o ato sexual e os fenômenos da epilepsia e das convulsões: relações de parentesco, de analogia e de causalidade.

O ato sexual, por seu mecanismo, faz parte da grande família das convulsões, cuja teoria é dada no tratado *Dos lugares afetados*²⁰. Galeno analisa aí a convulsão como sendo da mesma natureza, em seu processo, que qualquer movimento voluntário; a diferença reside em que a tração exercida pelo nervo sobre o músculo não tem seu princípio na vontade, mas num certo estado de secura (que estica os nervos como uma corda deixada ao sol) ou de repleção (que ao inflar os nervos os encurta e puxa exageradamente sobre os músculos). É a este último tipo de mecanismo que se liga o espasmo próprio ao ato sexual.

Nessa grande família das convulsões, Galeno marca uma analogia particular entre epilepsia e ato sexual. A epilepsia, para ele, é provocada por uma congestão do cérebro que se acha cheio de um humor espesso; daí a obstrução dos canais que partem dos ventrículos onde habita o pneuma. Este fica, pois, aprisionado por esse acúmulo, e procura escapar-se assim como se esforça para sair

quando se acumulou com o esperma nos testículos. É essa tentativa que está na origem da agitação dos nervos e dos músculos que se pode constatar, em proporções diversas, nas crises de epilepsia ou na realização dos *aphrodisia*.

Finalmente, existe entre estes e as crises convulsivas uma relação de causalidade que pode estabelecer-se numa direção ou em outra. A convulsão epilética pode levar a um espasmo nos órgãos sexuais: "as epilepsias graves", diz Galeno no tratado *Do uso das partes*, "e a afecção chamada gonorréia podem vos instruir sobre o quanto contribui para a emissão do esperma essa espécie de espasmo que contribui para o ato venéreo. De fato, nas epilepsias graves, estando o corpo inteiro e, com ele, as partes genitais sob um espasmo violento, há emissão de esperma"²¹. Inversamente, o recurso aos prazeres sexuais, fora do momento oportuno, ao provocar um ressecamento progressivo e uma tensão sempre maior dos nervos, pode induzir doenças do tipo da convulsão.

No grande edifício da teoria galênica, os *aphrodisia* aparecem situados, alternadamente, em três planos. Eles são, antes de mais nada, fortemente ancorados na ordem da providência demiúrgica: são concebidos e dispostos nesse ponto preciso onde a sabedoria criadora veio em socorro de sua potência para ultrapassar os limites que encontraria na morte. Por outro lado, eles são colocados num jogo de correlações complexas e constantes com o corpo, ao mesmo tempo pela localização anatômica precisa de seus processos e pelos efeitos que provocam na economia global do pneuma, que assegura a unidade do corpo. Finalmente, eles se encontram situados num vasto campo de parentesco com um conjunto de doenças no interior do qual eles mantêm relações de analogia e de causa e efeito. Um fio perfeitamente visível vai, nas análises de Galeno, de uma cosmologia da reprodução a uma patologia das excreções espasmódicas; e do fundamento em natureza dos *aphrodisia* ele leva à análise dos perigosos mecanismos que constituem sua natureza intrínseca e que os aproximam de doenças temíveis.

19. GALIEN, in ORIBASE, XXII; t. III. pp. 46-47.

20. GALIEN, *Des lieux affectés*, III, 8.

21. GALIEN, *De l'utilité des parties*, XIV, 10.

SERIAM ELES BONS, SERIAM MAUS?

Essa ambigüidade do pensamento médico a propósito dos prazeres sexuais não é própria a Galeno mesmo se ela é mais legível nele do que alhures. Ela marca o essencial daquilo que nos resta dos textos médicos dos séculos I e II. Aliás, ambivalência mais do que ambigüidade: pois se trata realmente do entrecruzamento de duas valorizações antitéticas.

Do lado das valorizações positivas, inicialmente a do sêmen, do esperma — preciosa substância para cuja formação a natureza tomou, na ordenação do corpo humano, tantas preocupações: ele reúne o que há de mais potente na vida, ele o transmite, e possibilita escapar à morte; é no macho que ele encontra toda sua força e a sua mais alta perfeição. E é ele que lhe dá sua superioridade. Ele contribui “para a saúde, para o vigor do corpo e da alma, para a geração”²². A preeminência do macho é a de ser o animal espermático por excelência. Também valorização do ato para o qual os órgãos foram, nos dois sexos, dispostos com tanto cuidado. A conjunção sexual é coisa de natureza; ela não pode ser considerada má. Rufo de Éfeso traduz a opinião geral quando diz que a relação sexual é um ato natural e que, por conseguinte, não pode ser nociva em si mesma²³.

Mas é de certa forma sua possibilidade, seu princípio, que são assim validados. Pois, a partir do momento em que ele se produz,

22. ARÉTÉE, *Des signes des maladies aiguës*, II, 5 (trad. L. Renaud), p. 165.

23. RUFUS D'ÉPHESE, *Fragments*, extratos de AETIUS, in *Oeuvres*, ed. Daremberg, p. 320.

ele é, no seu desenrolar e de maneira intrínseca, considerado perigoso. Perigoso porque é o desperdício dessa substância preciosa cujo acúmulo, contudo, incita a cometê-lo: ele deixa escapar toda a força de vida que o sêmen tinha concentrado. Perigoso também porque seu próprio desenrolar o aparenta à doença. Areteu tinha uma expressão significativa: o ato sexual, dizia ele, “possui os *sumbola*” do mal caduco²⁴. Célio Aureliano comparava termo a termo o desenrolar do ato sexual e o desenvolvimento de uma crise epilética; ele encontrava aí exatamente as mesmas fases: “agitação dos músculos, ofego, efusão de suor, revulsão dos olhos, rubor da face, depois, palidez e finalmente fraqueza do corpo inteiro”²⁵. Tal é o paradoxo dos prazeres sexuais: a alta função que a natureza lhes confiou, o valor da substância que eles têm de transmitir e, portanto, perder — é isso mesmo que os aparenta ao mal. Os médicos dos séculos I e II não foram os primeiros nem os únicos a formular essa ambivalência. Mas eles descreveram em torno dela toda uma patologia, mais desenvolvida, mais complexa e mais sistemática do que a que foi atestada no passado.

1. A própria patologia da atividade sexual é construída em torno de dois elementos pelos quais se caracterizam habitualmente os perigos do ato sexual: violência involuntária da tensão, dispêndio indefinido que esgota.

Por um lado, existe a doença da excitação permanente que retém o ato prolongando indefinidamente o mecanismo da excitação. Na versão masculina desse gênero de afecção — que se designa como satíriase ou priapismo — todos os mecanismos que preparam o ato sexual e a ejaculação (tensões, agitações, calores) estão reunidos e se mantêm de maneira contínua, quer haja ou não evacuação do esperma: trata-se de um eretismo sexual que nunca se resolveria. O doente fica num estado de convulsão permanente, atravessado por altas crises, que se aproximam muito da epilepsia. A descrição de Areteu pode servir de exemplo para testemunhar a maneira pela qual era percebida essa estranha doença onde o ato sexual fica, de certa forma, entregue a si mesmo sem tempo nem medida; sua natureza convulsiva e epilética se revela aí a olhos vistos. “É uma doença que coloca a verga em ereção... Essa

24. ARÉTÉE, *De la cure des maladies chroniques*, I, 4, p. 388.

25. CAELIUS AURELIANUS, *Maladies chroniques*, I, 4.

afecção é um desejo insaciável do coito que a própria satisfação da paixão não pode moderar; pois a ereção continua após os mais multiplicados gozos; ocorre a convulsão de todos os nervos e distensão dos tendões das virilhas e do perineo; as partes sexuais ficam inflamadas e doloridas". Esse estado permanente é pontuado por crises: os doentes não observam então "nem pudor, nem comedimento em seus discursos e em suas ações; . . . eles vomitam, seus lábios ficam cobertos de espuma, como os do bode em calor; eles têm o mesmo cheiro"; seus espíritos caem na loucura e só retomam o bom senso habitual quando o paroxismo termina²⁶. Galeno, no tratado *Dos lugares afetados* fornece uma descrição da satíriase muito mais sóbria: "O priapismo é um aumento da verga inteira, em comprimento e em relação à circunferência, sem excitação venérea, nem crescimento de calor natural, como ocorre nas pessoas deitadas de costas. Pode-se dizer, mais brevemente, que se trata de um aumento permanente da verga"²⁷. A causa dessa doença deve ser compreendida, segundo Galeno, a partir dos mecanismos da ereção; deve-se, portanto, buscá-la nos "orifícios dilatados das artérias" ou na "produção de um pneuma no nervo". De fato, Galeno admite as duas causas e sua junção na gênese dos sintomas; mas ele se inclina a incriminar com mais frequência a dilatação das artérias que, segundo ele, é um fenômeno que se produz com muito mais frequência do que a do pneuma "no nervo cavernoso". Essa espécie de doença se encontra naqueles que "têm muito esperma" e que, contra seus hábitos, "abstêm-se do coito" (a menos que encontrem o meio de "dissipar em ocupações numerosas o supérfluo de seu sangue"), ou naqueles que, apesar de praticarem a continência, se representam os prazeres sexuais após certos espetáculos ou pelo efeito das lembranças que lhes surgem.

Acontece de se mencionar a satíriase nas mulheres. Soranos encontra nelas sintomas de mesmo tipo; eles tomam a forma de um "prurido das partes genitais". As mulheres atingidas por esse mal são levadas para o ato venéreo por "um impulso muito forte", e "qualquer idéia de pudor, nelas, se evanesce"²⁸. Mas é, sem dúvida, a histeria que melhor representa, do lado feminino, as doenças provocadas pela tensão excessiva dos órgãos sexuais. Em todo caso, Galeno descreve dessa forma uma afecção na qual ele

se recusa a ver um deslocamento da matriz; as modificações, que fizeram com que alguns acreditassem que o órgão dessecado tornava a subir em direção ao diafragma à procura da umidade que lhe falta, seriam devidas, segundo ele, à retenção do fluxo menstrual, ou do esperma; a obstrução das veias provocaria seu alargamento e, portanto, seu encurtamento; uma tração se operaria assim sobre a matriz; mas não é esse processo em si mesmo que provocaria o conjunto dos outros sintomas; eles derivariam todos da retenção dos humores que se produz quando as regras estão suspensas ou quando a mulher interrompe suas relações sexuais: daí a histeria que se pode constatar nas mulheres viúvas, "sobretudo quando sendo bem regradas antes da viuvez, fecundas e usando habitualmente das aproximações do homem, elas ficam privadas de tudo isso"²⁹.

O outro pólo da patologia é constituído pelo dispêndio ilimitado. É o que os gregos chamam *gonorrèia* e os latinos *seminis effusio*. Galeno a define assim: "uma excreção involuntária do esperma", ou, "para ser mais claro, uma excreção freqüente de esperma da qual não se tem consciência e que se realiza sem ereção da verga". Enquanto a satíriase atinge o pênis, a gonorrèia afeta os vasos espermáticos dos quais ela paralisa "a faculdade retentiva"³⁰. Areteu a descreve longamente nos *sinais das doenças crônicas* como o esgotamento dos princípios vitais com os seus três efeitos no enfraquecimento geral, o envelhecimento precoce e a feminização do corpo. "Os jovens atingidos por essa doença carregam em todos os hábitos do corpo a marca da caducidade e da velhice; eles se tornam relaxados, sem força, sem coragem, entorpecidos, estúpidos, prostrados, curvados, incapazes de qualquer coisa, com a tez pálida, efeminados, sem apetite, sem calor, os membros pesados, as pernas dormentes, uma extrema fraqueza, enfim, numa palavra, quase que totalmente entrevados. Essa doença chega a ser, para muitos, uma via para a paralisia; de fato, como a potência nervosa não seria atingida se a natureza está enfraquecida no princípio regenerador e na própria fonte da vida? Pois é um sêmen vivificante que nos torna viris, corajosos, plenos de fogo, cheios de pêlos, robustos, que dá um tom grave à nossa voz, e nos torna apropriados para pensar e para agir com vigor: tais são os homens que atingiram a puberdade. Aqueles, ao contrário, para os quais esse humor vivifi-

26. ARÉTÉE, *Des signes des maladies aiguës*, II, 12, pp. 71-72.

27. GALIEN, *Des lieux affectés*, VI, 6.

28. SORANUS, *Des maladies des femmes*, I, 51,

29. GALIEN, *Des lieux affectés*, VI, 5.

30. *Ibid.*, VI, 7.

cante falta são encarquilhados, fracos, de voz fina, sem barba, nem pêlos, e se assemelham às mulheres”³¹. Com a gonorréia é a virilidade, é o princípio de vida que se vai pelo sexo. Daí os traços que são tradicionalmente sublinhados a seu propósito. É uma doença vergonhosa: sem dúvida porque é induzida freqüentemente pelo excesso quantitativo das práticas sexuais; mas também nela própria pelo aspecto de desvirilização que produz. É uma doença que conduz fatalmente à morte; Celso dizia que ela faz, em pouco tempo, o doente perecer de consumpção³². Enfim, é uma doença que não é perigosa simplesmente para o indivíduo, mas, segundo Areteu, para sua descendência³³.

2. Além da esfera própria à sua patologia, os atos sexuais são colocados, pela medicina dos dois primeiros séculos, no entrecruzamento de uma patogenia complexa. Por um lado, os atos sexuais são suscetíveis de serem afetados, em seu desenrolar e em seu termo conveniente, por toda uma profusão de fatores diversos: há o temperamento dos indivíduos, há o clima, o momento do dia, há o alimento que se consumiu, sua qualidade e quantidade. Eles são tão frágeis que o menor desvio, a menor doença corre o risco de perturbá-los. Como diz Galeno, para usar dos prazeres sexuais seria preciso encontrar-se num estado exatamente mediano, de certa forma no ponto zero de todas as variações orgânicas possíveis: “abster-se do demasiado pleno e do demasiado pouco”, evitar “a fadiga, a indigestão e tudo o que, de resto, poderia ser suspeito ao homem em relação à sua própria saúde”³⁴.

Embora os *aphrodisia* constituam uma atividade tão frágil e precária eles têm, em troca, uma influência considerável e muito extensa sobre todo o organismo. A lista dos males, das indisposições e doenças que podem ser engendradas pelos prazeres sexuais quando se comete um desvio, seja a respeito do momento, seja em relação à medida, é praticamente ilimitada. “Não é difícil, diz Galeno, reconhecer que as relações sexuais são fatigantes para o peito, o pulmão, a cabeça e os nervos”³⁵. Rufo propõe um quadro onde se justapõem,

como efeitos de um abuso das relações sexuais, distúrbios de digestão, enfraquecimento da visão e da audição, a fraqueza geral dos órgãos dos sentidos e a perda da memória; os tremores convulsivos, as dores articulares, a angina de peito; as aftas na boca, as dores de dente, a inflamação da garganta, as expectorações de sangue, as doenças da bexiga e do rim³⁶. É a propósito da histeria que Galeno encontra a objeção daqueles que não podem crer que sintomas tão numerosos, tão extensos e tão violentos possam dever-se à retenção e à alteração de uma pequena quantidade de humor, que permanece no corpo após a suspensão das relações sexuais. Ao que Galeno responde comparando os poderes nocivos do esperma corrompido com os de certos venenos violentos que podem ser observados na natureza: “após uma mordida de alguma aranha venenosa vê-se que todo o corpo se torna doente apesar de que uma pequena quantidade de veneno tenha penetrado por uma pequeníssima abertura”. O efeito produzido pelo escorpião é ainda mais surpreendente pois os sintomas mais violentos se manifestam imediatamente; “o que ele lança quando pica é muito pouca coisa ou mesmo nada, já que o ferrão não parece ser vazado”; a raia-marinha é também um exemplo desse fato de que “uma pequena quantidade de substância pode produzir grandes alterações” somente pelo efeito do contato. E Galeno conclui: “Se, pois, admitimos que afecções tais como as que se seguem à administração de um veneno se apoderem de nós originando-se em nosso próprio corpo, não há nada de surpreendente que um esperma viciado, contido e corrompido produza sintomas deploráveis em corpos predispostos para serem atingidos por doenças”³⁷. Os órgãos, os humores e os atos sexuais constituem ao mesmo tempo uma superfície receptora e particularmente sensível a tudo o que pode perturbar o organismo e um foco muito potente e ativo para induzir, através de todo o corpo, uma longa série de sintomas polimorfos.

3. A atividade sexual se encontra no princípio de efeitos terapêuticos como também de conseqüências patológicas. Sua ambivalência faz com que seja, em certos casos, suscetível de curar e, em outros, ao contrário, é natural que induza doenças; mas nem sempre é fácil determinar qual dos dois efeitos ela poderá ter: questão

31. ARETÉE, *Des signes des maladies chroniques*, II, 5, pp. 163-165.

32. CELSE, *De artibus*, VI, 28.

33. ARÉTÉ E, *De la cure des maladies chroniques*, II, 5, p. 408.

34. GALIEN, in ORIBASE, *Livres incertains*, VII; t. III, p. 110.

35. *Ibid.*, p. 109.

36. RUFUS D'ÉPHÈSE, *Fragments*, extratos de AETIUS, *Oeuvres*, p. 318.

37. GALIEN, *Des lieux affectés*, VI, 5.

de temperamento individual, questão também de circunstâncias particulares e de estado transitório do corpo. Admite-se em geral a lição hipocrática de que “o coito é excelente contra as doenças que se devem à pituita”; e Rufo comenta: “Muitos indivíduos que emagrecem em consequência de uma doença se restauram por meio dessa prática. Alguns ganham com isso uma respiração fácil, de incômoda que era, outros o gosto pelo alimento que tinham perdido, outros ainda a cessação de poluções noturnas contrárias”³⁸. Ele também atribui à evacuação do esperma efeitos positivos sobre a alma quando esta está perturbada e necessita, como o corpo, purgar-se daquilo que a atrapalha: o coito dissipa as idéias fixas e abranda as cóleras violentas; eis por que não existe remédio tão eminentemente útil contra a melancolia e a misantropia. Galeno atribui também às relações sexuais numerosos efeitos curativos, tanto sobre a alma como sobre o corpo: “esse ato predispõe a alma à tranqüilidade; ele leva, de fato, o homem melancólico e furioso a um estado mais sensato e, num indivíduo apaixonado, ele enfraquece o ardor demasiado imoderado mesmo quando esse homem tem relações com uma outra mulher; além disso, os animais que são ferozes quando procriam ficam mansos após o coito”; quanto à sua eficácia sobre o corpo, Galeno vê uma prova de sua ação no fato de que uma vez que a prática sexual surge, o rapaz torna-se “peludo, grande, viril”, ao passo que antes ele era “glabro, pequeno e feminino”³⁹.

Mas Galeno sublinha também os efeitos opostos que as relações sexuais podem ter segundo as condições nas quais o sujeito se encontra: “o coito leva ao máximo da fraqueza aqueles cujas forças são pouco consideráveis, ao passo que aqueles cujas forças estão intatas e que estão doentes pelo efeito da pituita não ficarão prostrados”; no momento “ele esquentas as pessoas fracas, mas as resfria em seguida consideravelmente”; ou ainda, enquanto certas pessoas “desde a juventude tornam-se fracas após o coito, outras, se não o usam habitualmente, ficam com a cabeça pesada, são tomados por ansiedade e febre, perdem o apetite e digerem menos bem”⁴⁰. E Galeno chega até a evocar o caso de alguns temperamentos para os quais a evacuação do esperma provoca doenças ou mal-

estares, embora sua retenção seja nociva: “Algumas pessoas têm um esperma abundante e quente, que desperta incessantemente a necessidade de excreção; entretanto, após sua expulsão, as pessoas que estão nesse estado experimentam langor no orifício do estômago, esgotamento, fraqueza e secura em todo o corpo; elas emagrecem, os olhos se afundam e se, por ter incidido esses acidentes após o coito, eles se absterem de relações sexuais, sentem indisposições na cabeça e no orifício do estômago, com náuseas, e não obtêm nenhuma vantagem importante de sua continência”⁴¹.

Em torno desses efeitos positivos ou negativos, muitos debates se desenvolveram a propósito de algumas questões precisas. Por exemplo, a questão das poluções noturnas. Rufo relata a opinião daqueles para quem essas perdas de sêmen durante o sono “são “menos penosas”; mas, de sua parte, ele se opõe a essa concepção, estimando que “as poluções relaxam o corpo ainda mais do que ele já está durante o sono”⁴². E Galeno não vê nenhum alívio naqueles que, ao se absterem do coito por causa de seus efeitos nocivos, experimentam por isso poluções noturnas⁴³. Mais importante foi, sem dúvida, o debate a propósito das convulsões da criança e de seu desaparecimento no momento da puberdade. Admitia-se freqüentemente, por causa do parentesco entre a ejaculação e o espasmo, que os rapazes afetados de convulsões podiam ficar curados pela primeira prática sexual; é a tese de Rufo, para quem o ato sexual faz cessar a epilepsia e as dores de cabeça, quando se entra na puberdade⁴⁴. Em nome da terapêutica contra esses espasmos, alguns médicos aconselhavam antecipar a idade das primeiras relações sexuais para essas crianças. Areteu critica esse método porque ele viola as disposições da natureza que fixou por si mesma os momentos oportunos, e porque ele produz ou prolonga a doença que quer evitar: os médicos que dão tais conselhos “ignoram, sem dúvida, que a natureza tem um tempo determinado onde ela própria aplica seus remédios, operando as mudanças convenientes; é assim que ela prepara, para cada idade, as secreções necessárias para o sêmen, a barba e os cabelos. Que médico poderia, assim, desde o princípio, produzir tais mudanças? Dessa maneira esbarra-se antes no obstáculo que se gostaria de evitar, pois já se viram muitos que,

38. RUFUS D'ÉPHÈSE, *Fragments*, extratos de AETIUS, *Oeuvres*, pp. 320-321. Cf. também texto in ORIBASE, VI; t. I, 541.

39. GALIEN, in ORIBASE, *Livres incertains*, VIII; t. III, p. 109.

40. *Ibid.*, VI, 37; t. I, p. 537.

41. *Ibid.*, X; t. III, p. 113.

42. RUFUS D'ÉPHÈSE, in ORIBASE, VI, 38; t. I, p. 542.

43. GALIEN, in ORIBASE, *Livres incertains*, X; t. III, p. 113.

44. RUFUS D'ÉPHÈSE, *Fragments*, extratos de AETIUS, *Oeuvres*, p. 320.

por entregarem-se muito cedo ao coito, foram punidos pelo ataque desse mal”⁴⁵. Se, de fato, as convulsões desapareceram no momento da puberdade, a razão disso não está no exercício dos prazeres sexuais, mas sim na modificação geral no equilíbrio e no papel dos humores.

4. Entretanto o mais importante é sem dúvida a tendência a atribuir efeitos positivos à abstinência sexual. É verdade, como vimos, que os médicos assinalam distúrbios que podem ser consecutivos à prática da continência; mas eles os observam, em geral, nos sujeitos que tinham o hábito de relações sexuais freqüentes, e nos quais a interrupção provoca como que uma mudança brutal de regime: é o caso relatado por Galeno no tratado *Dos lugares afetados*, a propósito de um homem que, rompendo com todos os seus hábitos anteriores, renunciara à atividade sexual⁴⁶; constata-se também em pessoas cujo esperma é afetado por qualidades que tornam necessária sua evacuação. Galeno viu homens que, pelo efeito dessa privação, tinham-se tornado “entorpecidos e preguiçosos”; e, outros, “turrões sem razão e desanimados”; essas observações permitiram-lhe estabelecer em princípio que “a retenção de esperma prejudica consideravelmente os indivíduos fortes e jovens, em quem o esperma é naturalmente abundante e formado de humores não inteiramente sem defeitos, que levam uma vida um tanto ociosa, que anteriormente usavam muito freqüentemente o coito e que, de repente, mantêm em seguida a continência”⁴⁷. Que a abstinência de toda relação sexual seja prejudicial ao organismo não é, portanto, considerado como um fato geral que se poderia observar em qualquer um, mas, antes, como a consequência de certos dados particulares relativos ao estado do organismo ou a um hábito de vida. Em si mesma e sem outra consideração, a abstinência que retém no corpo a substância espermática não tem razão para ser considerada como um mal.

Para os homens, o alto valor vital reconhecido no humor espermático tinha permitido, desde há muito tempo, atribuir efeitos positivos, entre os atletas, à sua continência rigorosa. O exemplo é ainda regularmente citado; e era precisamente para seguir esse

modelo que um doente de Galeno tinha decidido abster-se de qualquer atividade sexual, não refletindo que ele tinha, até então, levado uma vida bem diferente, e que os efeitos dessa abstinência não poderiam, pois, ser comparáveis. Areteu, que descreve os efeitos benfazejos desse “humor vivificante” que é o esperma — ele torna viril, corajoso, pleno de ardor, robusto, dá um tom grave à voz e torna capaz de agir com vigor —, coloca em princípio que um homem temperante “e que guarda seu sêmen” torna-se por isso mesmo “robusto, corajoso, ousado a ponto de não temer medir sua força com a dos animais mais ferozes”. Ele lembra o exemplo dos atletas ou dos animais que são tanto mais vigorosos quanto mais guardarem seu sêmen; assim “as pessoas naturalmente mais fortes tornam-se por intemperança (*akrasia*) mais fracas que os mais fracos; e os mais fracos tornam-se, pela temperança (*enkrateia*), mais fortes que os mais fortes (*kreittones*)”⁴⁸.

Em compensação, os valores da abstinência eram muito menos facilmente reconhecidos para as mulheres na medida em que elas eram consideradas como social e fisiologicamente destinadas ao casamento e à procriação. Contudo, Soranos, em seu *Tratado das doenças das mulheres*, evoca os argumentos de uma discussão que parece ter sido importante na sua época, sobre as vantagens e os inconvenientes da virgindade. Aqueles que a criticam ressaltam as doenças que são devidas ao humores que não se escoam, e os desejos que a abstinência não abafa. Os partidários da virgindade sublinham, ao contrário, que as mulheres evitam assim os perigos da maternidade, ignoram o desejo, já que não conhecem o prazer, e conservam nelas a força que o sêmen detém. Soranos, por sua vez, reconhece que a virgindade pode ter inconvenientes; mas os constata sobretudo nas mulheres que vivem “fechadas nos templos” e que ficam privadas dos “exercícios úteis”. Ele estima, como regra geral, que a virgindade perpétua é salutar para os dois sexos⁴⁹. A aproximação sexual não poderia, portanto, encontrar a seus olhos justificação natural na saúde dos indivíduos; somente a obrigação de conservar o gênero humano torna necessária sua prática; é “a lei comum da natureza” que a impõe, mais do que o regime pessoal.

É claro que a abstinência sexual não é considerada como um dever, nem o ato sexual representado como um mal. Mas nota-se

45. ARÉTÉE, *De la cure des maladies chroniques*, I, 4, p. 388.

46. GALIEN, *Des lieux affectés*, VI, 5; trad. Daremberg, II, p. 688.

47. GALIEN, *ibid.*, pp. 687-689.

48. ARÉTÉE, *Des signes des maladies chroniques*, II, 5, p. 165.

49. SORANUS, *Traité des maladies des femmes*, I, 7.

bem que, no desenvolvimento dos temas que já estavam explicitamente formulados pelo pensamento médico e filosófico do século IV, uma certa inflexão se produziu: insistência sobre a ambigüidade dos efeitos da atividade sexual, extensão das correlações que se lhes reconhece através de todo o organismo, acentuação de sua própria fragilidade e de seu poder patogênico, valorização das condutas de abstinência, e isso para os dois sexos. Os perigos da prática sexual eram percebidos outrora do lado da violência involuntária e do dispêndio inconsiderado; agora, eles são descritos antes de mais nada como o efeito de uma fragilidade geral do corpo humano e do seu funcionamento.

Nessas condições compreende-se a importância que pode tomar o regime dos *aphrodisia* na gestão da vida pessoal. Sobre esse ponto Rufo tem uma expressão notável que liga de forma bem explícita o perigo da prática sexual e o princípio fundamental do cuidado de si: "Aqueles que se dedicam às relações sexuais, e sobretudo aqueles que se dedicam a essas relações sem muita atenção, devem ter cuidados com eles próprios de forma muito mais rigorosa do que os demais, a fim de que, colocando seus corpos na melhor condição possível, eles sintam menos os efeitos nocivos dessas relações (*he ek ton aphrodision blabe*)" ⁵⁰.

50. RUFUS D'ÉPHÈSE, in ORIBASE, *Livres incertains*, III, p. 112.

3

O REGIME DOS PRAZERES

Os atos sexuais devem, portanto, ser submetidos a um regime extremamente cauteloso. Mas esse regime é bem diferente daquilo que poderia ser um sistema prescritivo que procurasse definir uma forma "natural", legítima e aceitável das práticas. É notável que quase nada é dito nesses regimes sobre o tipo de atos sexuais que se pode cometer, e sobre aqueles que a natureza aconselha. Rufo, por exemplo, evoca de passagem as relações com os rapazes; ele também faz alusão às posições que os parceiros podem tomar: mas é para logo traduzir os seus perigos em termos quantitativos; elas exigiriam um dispêndio de força muito maior do que as outras ⁵¹. Também é notável o caráter mais "concessivo" do que "normativo" desses regimes. Após ter evocado os efeitos patogênicos da atividade sexual — se for exagerada e praticada fora de propósito — é que Rufo proporá seu regime, depois de ter colocado em princípio que esses atos "não são absolutamente prejudiciais, sob todos os pontos de vista, desde que se considere a oportunidade do ato, a medida a ser-lhe imposta e a constituição sanitária da pessoa que o realiza" ⁵². É também de modo restritivo que Galeno almeja que não se "proíba completamente as pessoas de praticar as relações sexuais" ⁵³. Enfim, trata-se de regimes circunstanciais exigindo muitas precauções para determinar as condições que perturbarão menos o ato

51. RUFUS D'ÉPHÈSE, in ORIBASE, VI, 38; t. III, pp. 540-541. Rufo nota também que a posição de pé é fatigante.

52. *Ibid.*, p. 541.

53. GALIEN, in ORIBASE, *Livres incertains*, VIII; t. III, p. 110. Notar, entretanto, em Celso, um julgamento mediano. "Não se deve buscar nem temer demasiado o coito" (*Traité de médecine*, I, I, p. 41).

sexual, e aquelas nas quais ele afetará menos o conjunto dos equilíbrios. Quatro variáveis são consideradas: a do momento útil para a procriação, a da idade do sujeito, a do momento (estação ou hora do dia), a do temperamento individual.

1. *O regime dos aphrodisia e a procriação.* Constituíam um tema bem tradicional o de que uma bela descendência — *euteknia* — não poderia ser obtida se não se tomasse um certo número de precauções. As desordens da concepção se marcam na progenitura. Não somente porque os descendentes se assemelham a seus pais, mas porque eles carregam neles os caracteres do ato que os fez nascer. Lembremo-nos das recomendações de Aristóteles e de Platão⁵⁴. Que o ato sexual, em sua finalidade procriadora, demanda muitos cuidados e uma preparação meticulosa, é um princípio que se encontra regularmente nos regimes médicos da época imperial. Eles prescrevem antes de mais nada uma preparação a longo prazo; trata-se de um colocar em condição geral o corpo e a alma de modo a produzir ou a conservar no indivíduo as qualidades de que o sêmen deverá ser impregnado e o embrião marcado; convém constituir-se a si mesmo como a imagem prévia do filho que se quer ter. Uma passagem de Ateneu, citado por Oribase, é bem explícita sobre esse ponto: aqueles que se propõem engendrar filhos devem ter a alma e o corpo na melhor condição possível; em outros termos, a alma deve estar tranqüila e completamente isenta seja de dor, seja de inquietações acompanhadas de fadiga, seja de qualquer outra afecção; é preciso que o corpo esteja são e não deteriorado sob nenhum ponto de vista⁵⁵. Também é preciso uma preparação próxima: uma certa continência durante a qual o esperma se acumula, se concentra, toma sua força, enquanto que a pulsão adquire a vivacidade necessária (relações sexuais demasiado freqüentes impedem o esperma de atingir o grau de elaboração onde tem toda a sua potência); uma dieta alimentar bem estrita é recomendada: nada de alimento demasiado quente ou demasiado úmido, um simples “almoço leve que preparará a excitação necessária ao ato venéreo, e que não deverá ser entravado por elementos abundantes”; nada de más digestões, nem embriaguez; em suma, uma purificação geral do corpo que atingirá a quietude necessária à função sexual; é assim

que “o lavrador semeia seu campo após tê-lo livrado de toda planta parasita”⁵⁶. Soranos, que dá esses conselhos, não crê naqueles que prescrevem, para uma boa procriação, esperar o momento da lua cheia; o essencial é escolher “o momento em que o indivíduo goza da plenitude de sua saúde”; e isso ao mesmo tempo por razões fisiológicas (os humores nocivos que se criam no corpo correm o risco de impedir o sêmen de aderir à parede da matriz) e por razões morais (o embrião se impregna do estado dos procriadores).

Evidentemente, há um momento mais favorável do que os outros no ciclo da mulher. Segundo a metáfora já bem antiga, e que ainda terá um longo destino no cristianismo, “nem toda estação é apropriada para fazer brotar as sementeiras, assim como também nem todo momento é favorável ao sêmen projetado no útero pelas aproximações sexuais”⁵⁷. Soranos situa esse momento favorável logo após a menstruação. Sua argumentação repousa na metáfora, que aliás não lhe é pessoal, do apetite⁵⁸: a matriz está ávida, consome, ela se enche de alimento, às vezes sangue (em tempo normal), outras vezes sêmen (é a fecundação). O ato sexual, para ser procriador, deve ocorrer num momento favorável nesse ritmo alimentar. Não antes das regras, “pois assim como o estômago cheio de alimentos fica disposto a rejeitar aquilo que o sobrecarrega, a vomitar e a rejeitar qualquer alimento, assim também o útero cheio de sangue”. Não durante as evacuações menstruais que constituem uma espécie de vômito natural, onde o esperma se arriscaria, ele também, a ser levado. Nem também quando o fluxo cessa completamente: o útero, assim, seco e frio não está mais em estado de receber o sêmen. O momento favorável é quando “o fluxo está em vias de cessar”, quando o útero está ainda sanguinolento, penetrado de calor, “e por essa razão turgesciente de apetite para acolher o esperma”⁵⁹. Esse apetite que renasce no corpo, após a purgação, se manifesta na mulher por um desejo que a leva às relações sexuais⁶⁰.

Mas isso ainda não é tudo. O próprio ato sexual, para que a fecundação se passe em boas condições, e para que a progenitura

54. Cf. *O uso dos prazeres*, cap. 3.

55. ATHENÉE, in ORIBASE, *Livres incertains*, VII; t. III, p. 107.

56. SORANUS. *Traité des maladies des femmes*, I, 10.

57. *Ibid.*

58. Cf., por exemplo, o texto de GALIEN citado por ORIBASE, XXII; 3; t. III, p. 53.

59. Citado em ORIBASE, XXII, 7; t. III, p. 70.

60. SORANUS, *Traité des maladies des femmes*, I, 10.

tenha todas as qualidades possíveis, deve ser efetuado observando certas precauções. Soranos não fornece precisão a esse respeito. Ele indica, simplesmente, a necessidade de uma conduta sábia e calma, evitando todas as desordens, todas as bebedeiras das quais o embrião poderia se impregnar, já que ele seria de certa forma seu espelho e testemunha: “A fim de que o feto não tenha o espírito desagradavelmente impressionado pela visão da embriaguez alheia”, convém “que a mulher esteja sóbria durante os enlases. Os filhos, freqüentemente, têm uma grande semelhança com os pais, não somente pelo corpo, como também pelo espírito: uma tranqüilidade perfeita é necessária para que o feto não se pareça com um homem embriagado em delírio”⁶¹. Enfim, durante a gravidez, as relações sexuais devem ser extremamente medidas: completamente suprimidas nos primeiros tempos, pois o coito “imprime movimento em todo o corpo e nenhuma região tem mais necessidade de repouso do que o útero e tudo o que o cerca: como o estômago, ele rejeita aquilo que contém quando é balançado”⁶². Entretanto, alguns, como Galeno, estimam que se deve restabelecê-las e praticá-las comedidamente durante a gestação: “Não convém às mulheres grávidas abster-se delas completamente nem recorrer a elas de forma contínua; pois nas mulheres que vivem na continência, o parto se torna mais difícil, enquanto naquelas que se entregam constantemente ao coito, o filho é fraco; e pode até ocorrer aborto”⁶³.

Existe, portanto, todo um governo dos *aphrodisia* cujos princípios e razões de ser se situam na preparação da descendência. Não é que exista obrigação de praticar as relações sexuais somente para ter filhos: embora as condições da fecundidade provável sejam determinadas com cuidado, não é para fixar por meio delas os limites do ato legítimo, mas como uma opinião útil para quem tem cuidados com sua progenitura. E se esta constitui uma preocupação importante, é sob a forma de um dever que os genitores poderiam ter em relação a ela; trata-se, também, de uma obrigação em relação a eles mesmos já que lhes é útil ter uma descendência dotada das melhores qualidades. Essas obrigações que envolvem a procriação definem todo um conjunto de erros possíveis que são ao mesmo tempo faltas. E elas são tão numerosas, fazem intervir tantos fatores diversos, que poucas procriações teriam sucesso se não houvesse

a habilidade da natureza para compensar essas faltas e para evitar os desastres. É assim, pelo menos, que Galeno justifica a necessidade de tomar numerosas precauções e o fato de que, apesar de tudo, muitos nascimentos se passem bem: “Os pais que nos engendram e as mães que nos alimentam em seus seios raramente agem bem, e freqüentemente cometem faltas no ato de geração; os homens e as mulheres se juntam num tal estado de embriaguez e de repleção que nem mesmo sabem mais em que região da Terra eles se encontram. É assim que no curso de seu próprio nascimento o fruto da concepção é viciado. Deve-se citar em seguida os erros da mulher grávida que, por preguiça, negligencia um exercício moderado, que se entope de alimentos, que se entrega à cólera e ao vinho, que abusa dos banhos e faz um uso intempestivo dos atos sexuais (*akairion aphrodision*). Contudo, a natureza resiste a tantas desordens e remedia a maioria”. Os camponeses são cuidadosos quando semeiam seus campos; mas, nota Galeno, retomando os temas socráticos do cuidado de si, os humanos, que fazem “pouco caso deles mesmos” em sua própria vida, também não se inquietam com sua progenitura⁶⁴.

2. *A idade do sujeito.* O uso dos *aphrodisia* não deve se prolongar até demasiado tarde, nem começar demasiado cedo. São perigosas as relações sexuais realizadas quando se é velho: elas esgotam um corpo incapaz de reconstituir os princípios que lhe foram retirados⁶⁵. Mas elas também prejudicam quando se é demasiado jovem. Elas fazem parar o crescimento e perturbam o desenvolvimento dos sinais da puberdade — que são o resultado do desenvolvimento no corpo dos princípios seminais. “Nada entrava mais o progresso da alma e do corpo do que um uso prematuro e excessivo das relações sexuais”⁶⁶. E Galeno: “Muitos jovens são atacados por doenças incuráveis por causa das relações sexuais, por terem querido a todo custo fazer violência ao tempo prescrito pela natureza”⁶⁷. Qual é esse “tempo prescrito”? É o aparecimento ou a confirmação dos sinais da puberdade? Todos os médicos concordam em admitir que esta se situa, para os meninos, em torno dos

64. GALIEN, *De l'utilité des parties*. XI, 10.

65. GALIEN, in ORIBASE, *Livres incertains*, VIII; t. III, p. 110.

66. ATHÉNÉE, in ORIBASE, *Livres incertains*, XXI; t. III, p. 165.

67. GALIEN, in ORIBASE, *Livres incertains*, VIII; t. III, p. 111.

61. *Ibid.*, I, 10.

62. *Ibid.*, I, 14.

63. GALIEN, in ORIBASE, *Livres incertains*, VI; t. III, p. 102.

catorze anos. Mas todos concordam, igualmente, em admitir que o acesso aos *aphrodisia* não deve ocorrer tão cedo. Não se encontra indicação precisa quanto à idade em que se pode começar a ter relações sexuais. Em todo caso, vários anos devem passar, durante os quais o corpo forma os licores seminais sem que seja recomendável evacuá-los. Daí a necessidade de um regime específico destinado a assegurar a continência dos adolescentes. Os médicos prescrevem, em conformidade com a tradição, uma vida de exercícios físicos intensos. Assim Ateneu: “Já que a produção do esperma começa nessa idade (catorze anos) e que os jovens têm apetites muito ardentes que os excitam às relações sexuais, os exercícios corporais devem ser bem numerosos, a fim de que, cansando logo a alma e o corpo, eles possam desde o começo reprimir seus desejos”⁶⁸.

Para as meninas, o problema é um pouco diferente. A prática do casamento precoce levava, sem dúvida, a admitir que as primeiras relações sexuais e a maternidade podiam ocorrer desde que a menstruação estivesse regularmente estabelecida⁶⁹. É a opinião de Soranos que aconselha a confiar, para fixar a idade do casamento, em critérios orgânicos e não no sentimento das próprias jovens; este, entretanto, por causa da educação, pode se despertar antes do corpo; “devendo o sêmen tornar-se o germe de um novo ser”, há perigo, quando o corpo da mulher não atingiu a maturidade necessária para essa função; por conseguinte, é bom que ela permaneça virgem até que a menstruação se tenha estabelecido espontaneamente⁷⁰. Outros médicos consideram uma data bem mais tardia. Assim, Rufo de Éfeso estima que uma gravidez antes dos dezoito anos corre o risco de não ser favorável à mãe nem ao filho. Ele lembra que essa idade é a que tinha sido recomendada, desde há muito tempo, por Hesíodo; também lembra que essa idade — para alguns, bem tardia — não possuía, numa época antiga, os inconvenientes que passa a ter em seguida: nessa época, as mulheres levavam uma vida tão ativa quanto os homens; é o excesso de alimento, é o ócio que provocam os distúrbios nas jovens que não estão casadas, tornando desejável relações sexuais suscetíveis de facilitar o fluxo das regras. A solução que Rufo propõe é, pois, a de um casamento relativamente tardio (por volta dos dezoito anos), mas preparado por todo

um regime que deve acompanhar a vida da jovem antes mesmo da puberdade; que fiquem as meninas, durante a infância, misturadas com os meninos; posteriormente, quando chega a idade de separá-las, que sejam submetidas a um regime bem cuidadoso: sem carne, sem pratos muito nutritivos, com pouco ou nenhum vinho, longos passeios, exercícios. Deve-se ter em mente que a ociosidade “é para elas o que há de mais prejudicial”, e que é “vantajoso usar os exercícios para pôr o calor em movimento e para esquentar o hábito do corpo, mas de tal maneira que permaneçam mulheres e não tomem um caráter viril”. A participação em coros onde se canta e dança parece para Rufo corresponder à melhor forma de exercício: “Os coros não foram inventados unicamente para honrar a divindade, mas também com vistas à saúde”⁷¹.

3. O “*momento favorável*”. O *kairos* do ato sexual é sujeito a muitas discussões. No que diz respeito à cronologia ampla admite-se muito facilmente o calendário tradicional: o inverno e a primavera são as melhores estações; o outono é aceito por alguns, rejeitado por outros; de modo geral pensa-se que se deve abster-se, na medida do possível, durante o verão⁷². Em compensação, a determinação da hora do dia implica diversas considerações. Fora dos motivos religiosos que Plutarco evoca em uma das *Questões de convívio*⁷³, a questão do momento está ligada à dos exercícios, das refeições e da digestão. É melhor que as relações sexuais não sejam precedidas de exercícios demasiado violentos, que desviam para outras partes do corpo os recursos de que ele necessita; inversamente, após o amor, os banhos e as fricções reparadoras são recomendados. Não é bom usar dos *aphrodisia* antes da refeição, quando se está com fome, pois o ato, nessas condições, não cansa mas perde sua força⁷⁴. Por outro lado, porém, deve-se evitar as refeições copiosas e os excessos de bebida. O momento da digestão é sempre nocivo: “Eis por que o coito no meio da noite é enganoso.

71. RUFUS D'EPHÈSE, in ORIBASE, *Livres incertains*, II, t. III, pp. 82-85.

72. CELSE, *Traité de médecine*, I, 3; RUFUS D'EPHÈSE, in ORIBASE, VI, 38; t. I, p. 543. GALIEN, in ORIBASE, *Livres incertains*, VIII, p. 110. Sobre essa distribuição das estações dos prazeres, cf. *O uso dos prazeres*, cap. II.

73. PLUTARQUE, *Propos de table*, III, 6, 1.089 a.

74. RUFUS D'EPHÈSE, in ORIBASE, VI, 38; t. I, p. 540 e seg.

68. ATHÉNÉE, in ORIBASE, *Livres incertains*, XXI; t. III, pp. 164-165.

69. Sobre essas relações entre a idade de casamento e as problematizações da saúde da mulher, cf. A. ROUSSELLE, *Porneia*, pp. 49-52.

70. SORANUS, *Traité des maladies des femmes*, I, 8.

é que nesse momento os alimentos ainda não foram elaborados; ocorre o mesmo quando se exerce o coito de madrugada, porque poderia acontecer de ter ainda alimentos maldigeridos no estômago e porque todas as superfluidades ainda não foram evacuadas pela urina e pelas fezes”⁷⁵. De tal modo que, no final das contas, é após uma refeição moderada e antes do sono — ou eventualmente da sesta — que o momento das relações sexuais será o mais favorável; e, segundo Rufo, a própria natureza indicaria sua preferência por esse instante dando então ao corpo a sua mais forte excitação. Aliás, quando se quer ter filhos, convém que o homem “se entregue às aproximações sexuais, após ter comido e bebido bem, ao passo que a mulher deve seguir um regime menos fortificante”; na verdade, convém que “um dê e que o outro receba”⁷⁶. Galeno é da mesma opinião: ele recomenda esse momento em que se vai adormecer, após ter feito “uma refeição sólida mas que não incomoda”; assim os alimentos são suficientes para nutrir e reforçar o corpo, e o sono permite reparar a fadiga; além disso, é o melhor momento para ter filhos “porque a mulher retém melhor o esperma dormindo”; enfim, é por essa hora que a natureza indica por si mesma sua preferência ao suscitar então o desejo⁷⁷.

4. *Os temperamentos individuais.* Rufo coloca como princípio geral que as naturezas aptas ao coito são aquelas que são “mais ou menos quentes e úmidas”; em troca, a atividade sexual é mais desfavorável às constituições frias e secas. E é a fim de manter ou restabelecer a umidade quente, da qual se necessita nos *aphrodisia*, que convém submeter-se a todo um regime, ao mesmo tempo complexo e contínuo, de exercícios adequados e de alimentação apropriada. Em torno da atividade sexual, e para que seja conservado o equilíbrio que ela corre o risco de comprometer, deve-se sujeitar-se a todo um modo de vida. É útil beber vinho palhete, comer pão de sêmea assado no forno (sua umidade é útil em termos de preparação ou regulação); consumir, em matéria de carne, bode, carneiro, gali-

nhas, galos silvestres, perdizes, gansos, pato; em matéria de peixes, polvos e moluscos; e depois, nabos, favas, vagens e grão-de-bico (por causa de seu calor), uvas também (por causa de sua umidade). Quanto às atividades a que se deve recorrer, são os passeios a pé ou a cavalo, a corrida, mas não demasiado rápida nem demasiado lenta; mas nada de exercícios violentos, nem gesticulações como no lance de dardo curto (que desvia para outras partes do corpo a matéria nutritiva), nada de banhos demasiado quentes, nem aquecimentos e resfriamentos; nada de trabalhos intensos; evitar também tudo o que contribui para fatigar o corpo — a cólera, a alegria demasiado viva, a dor⁷⁸.

75. *Ibid.*, p. 547.

76. *Ibid.*, p. 549.

77. GALIEN, in ORIBASE, *Livres incertains*, VIII; t. III, p. 111. Pode-se acrescentar que, para Celso, a noite é preferível “com a condição de não comer e de ficar em vigília para trabalhar logo depois” (*Traité de médecine*, I, t, p. 41.)

78. RUFUS D'ÉPHÈSE, in ORIBASE, VI, 38; t. I, pp. 543-546.

O TRABALHO DA ALMA

O regime proposto para os prazeres sexuais parece estar centrado inteiramente sobre o corpo: seu estado, seus equilíbrios, suas afecções, as disposições gerais ou passageiras em que se encontra aparecem como as variáveis principais que devem determinar as condutas. De certa forma, é o corpo que faz a lei para o corpo. Contudo, a alma tem seu papel a desempenhar, e os médicos a fazem intervir: pois é ela que incessantemente se arrisca a levar o corpo além de sua mecânica própria e de suas necessidades elementares; é ela que incita a escolher momentos que não são apropriados, a agir em circunstâncias suspeitas, a contrariar as disposições naturais. Se os humanos têm necessidade de um regime que leve em conta, com tanta meticulosidade, todos os elementos da fisiologia, é porque eles tendem, incessantemente, a dele se afastar pelo efeito de suas imaginações, de suas paixões e de seus amores. Mesmo a idade desejável para instaurar as relações sexuais, tanto entre as jovens como entre os rapazes, é confundida: a educação e os hábitos podem fazer aparecer o desejo fora do tempo⁷⁹.

A alma racional tem, portanto, um duplo papel a desempenhar: ela terá que fixar para o corpo um regime que seja efetivamente determinado pela natureza do corpo, suas tensões, o estado e as circunstâncias em que se encontra; mas ela só poderá fixá-lo corretamente com a condição de ter operado sobre si mesma todo um trabalho: ter eliminado os erros, reduzido as imaginações, dominado os desejos que lhe fazem desconhecer a sôbria lei do corpo. Ateneu — em quem a influência estoica é sensível — define de

modo bem claro esse labor da alma sobre ela própria como condição de um bom regime somático: "O que convém aos adultos é um regime completo da alma e do corpo... tratar de acalmar as próprias pulsões (*hormai*), e de fazer de forma que nossos desejos (*prothumiai*) não ultrapassem nossas próprias forças"⁸⁰. Não se trata, portanto, nesse regime de instaurar uma luta da alma contra o corpo; nem mesmo de estabelecer meios pelos quais ela poderia se defender face a ele; trata-se, para a alma, antes de mais nada, de corrigir-se para poder conduzir o corpo segundo uma lei que é a do próprio corpo.

Esse trabalho é descrito pelos médicos a propósito de três elementos pelos quais o sujeito corre o risco de ser arrebatado para além das necessidades atuais do organismo: o movimento do desejo, a presença das imagens, o apego ao prazer.

1. Não se trata, no regime médico, de eliminar o desejo. A própria natureza o colocou em todas as espécies animais, como um aguilhão para excitar cada um dos sexos e atrair um para o outro. Nada seria, portanto, mais contrário à natureza, nada mais nocivo do que querer fazer com que os *aphrodisia* escapem à força natural do desejo; não se deve nunca, por vontade de desregramento ou para enganar o esgotamento da idade, procurar forçar a natureza. Não ter relações sexuais *aneu epithumein*, sem experimentar desejo: tal é o conselho de Rufo no tratado *Da satíriase*. Mas esse desejo tem duas faces: ele aparece no corpo e aparece na alma. E é na sua exata correlação que se situa o problema do regime. Deve-se fazer com que, aqui e lá, seus movimentos sejam coordenados e ajustados o mais exatamente possível. Rufo tem uma fórmula notável: "O melhor é que o homem se entregue às aproximações sexuais quando for pressionado ao mesmo tempo pelo desejo da alma e pela necessidade do corpo"⁸¹.

Acontece dessa correlação natural ser comprometida por causa do próprio corpo. Este é de certa forma levado por si mesmo. Nada na alma corresponde à sua excitação. Ele se entrega a uma espécie de puro arrebatamento. O ato sexual torna-se então completamente "paroxístico", como o diz Rufo⁸². É a essa excitação puramente fi-

80. ATHÉNÉE, in ORIBASE, *Livres incertains*, 21; t. III, p. 165.

81. RUFUS D'ÉPHÈSE, in ORIBASE, VI; t. I, p. 549.

82. RUFUS D'ÉPHÈSE, *Oeuvres*, p. 75.

79. SORANUS, *Traité des maladies des femmes*, I, 8.

sica que o mesmo Rufo parece fazer alusão quando evoca os *hormai* que acompanham os sinais anunciadores da mania e da epilepsia⁸³. É ela também que se produz, mas sob outra forma, na satíriase ou na gonorréia: os órgãos sexuais se inflamam sozinhos na primeira dessas doenças; e na outra, “sem ato, sem imagem noturna, uma profusão de sêmen sai em abundância”; o doente, levado pela mecânica enlouquecida de seu corpo, se esgota e “perece de consumpção no fim de algum tempo”⁸⁴.

Mas a alma, inversamente, pode escapar às formas e aos limites do desejo que se manifesta no corpo. O termo que Rufo e Galeno utilizam para designar esse excesso é significativo: é o de *doxa*. A alma, em vez de só prestar atenção ao que é necessário e às necessidades * de seu corpo, se deixa levar por representações que lhe são próprias e que não têm nenhuma correspondência no organismo. Representações vãs e vazias (*kenai*). Assim como o corpo não deve se deixar levar sem o correlativo de um desejo na alma, esta não deve ir além daquilo que exige o corpo e do que ditam suas necessidades. Mas, no primeiro caso, trata-se de uma doença que os remédios poderão talvez corrigir; no segundo, é sobretudo um regime moral que convém aplicar a si mesmo. Rufo propõe, com relação a isso, a fórmula “submeter a alma e fazê-la obedecer ao corpo”⁸⁵.

Proposição paradoxal se pensarmos no tema tão tradicional no qual a alma não deve se deixar levar pelas solicitações do corpo. Mas deve-se compreendê-la, no seu contexto teórico e médico preciso, inspirado talvez pelo estoicismo. A submissão voluntária ao corpo deve ser compreendida enquanto escuta de uma razão que presidiu à ordem natural e que ordenou, para seus fins, a mecânica do corpo. É dessa razão natural que os *doxai* se arriscam a desviar a alma, e a suscitar desejos excedentes; é para ela que o regime médico, racional e fundado em verdade sobre o conhecimento dos seres vivos, deve voltar a atenção. Para isso, o exemplo animal, que tão freqüentemente tinha servido para desqualificar os apetites do homem, pode, ao contrário, constituir um modelo de conduta. É que em seu regime sexual os animais seguem as exigências do corpo, mas nunca nada a mais, nem nada de diferente; o que os

conduz, explica Rufo, e portanto deve também guiar os humanos, não são os *doxai* mas “os prelúdios da natureza que necessitam de evacuação”. Assim também para Galeno os animais não são impulsionados para a conjunção sexual pela “opinião” — *doxa* — de que “o gozo é uma boa coisa”; eles só são levados às relações sexuais “para expulsar o esperma que os fatiga”; para eles, não há diferença entre o que os incita às relações sexuais e o que “os impulsiona a expulsar naturalmente os excrementos ou as urinas”⁸⁶.

O regime médico propõe, portanto, uma espécie de animalização da *epithumia*; deve-se entender com isso uma subordinação tão estrita quanto possível do desejo da alma às necessidades do corpo; uma ética do desejo que se molda sobre uma física das excreções; e a tendência para um ponto ideal, onde a alma, purificada de todas as suas representações vãs, só dirige a atenção à economia austera das evacuações orgânicas.

2. Daí a desconfiança geral dos médicos a respeito das “imagens” (*phantasiai*). O tema volta regularmente nos tratamentos que eles propõem. Assim Rufo, a propósito da satíriase: a cura que ele sugere tem dois aspectos; um diz respeito à comida da qual devem ser excluídos todos os alimentos que aquecem; o outro concerne às estimulações da alma: “evitar-se-ão os discursos, os pensamentos, as concupiscências venéreas e, acima de tudo, o sujeito se defenderá daquilo que os olhos vêem, sabendo muito bem que todas essas coisas, mesmo em sonho... excitam à copulação quando alguém se absteve do coito, após ter comido pratos suculentos e em abundância”⁸⁷. No mesmo espírito, Galeno propôs uma cura duplamente catártica para um de seus amigos; este tinha renunciado à sua atividade sexual; mas encontrava-se em estado de perpétua excitação. Galeno lhe aconselha primeiro a se liberar fisicamente, excretando o esperma acumulado; em seguida — uma vez purificado o corpo —, a não mais deixar penetrar no espírito nada que pudesse aí depositar imagens: “abster-se completamente de espetáculos, de pensamentos e de lembranças capazes de excitar os desejos venéreos”⁸⁸.

83. RUFUS D'ÉPHESE, in ORIBASE, VI; t. I, p. 549.

84. CELSE, *Traité de médecine*, IV, 28.

* N. do T.: no original: “aux nécessités et besoins”.

85. RUFUS D'ÉPHESE, in ORIBASE, VI; t. I, p. 550.

86. GALIEN, *Des lieux affectés*, VI, 5; trad. Daremberg, t. II, pp. 688-689.

87. RUFUS D'ÉPHESE, *Oeuvres*, pp. 74-75.

88. GALIEN, *Des lieux affectés*, VI, 6; trad. Daremberg, t. II, pp. 704-705.

Essas imagens temíveis e que suscitam na alma desejos “vazios”, sem correlação com as necessidades do corpo, são de vários tipos. Existem, evidentemente, as imagens do sonho com as quais os médicos parecem preocupar-se, sobretudo quando elas são acompanhadas de poluições: daí o conselho tão freqüentemente repetido de não dormir de costas, de não beber demais nem comer antes do sono, de manter o espírito em repouso quando se vai dormir. Em todo caso, Rufo de Éfeso acentua sua importância no regime daqueles que são afetados de satíriase: “Deitar-se de lado em vez de deitar-se de costas”...⁸⁹ Dentre as imagens a serem evitadas deve-se colocar aquelas que se pode ver no teatro, as sugeridas pela leitura, pelo canto, a música e a dança, que vêm inserir-se no espírito sem que nada a elas corresponda dentre as necessidades do corpo. Galeno observou, assim, fenômenos de satíriase em pessoas “que não afastam a idéia dos prazeres venéreos, como o fazem as pessoas naturalmente castas e tendo praticado por muito tempo uma tal continência, mas que chegam, ao contrário, a se representar esses prazeres após espetáculos capazes de excitá-los ou porque se lembrem deles. A diátase que afeta o pênis nesses indivíduos é totalmente contrária àquela que se declara nas pessoas cujo espírito nem mesmo concebeu a idéia dos prazeres venéreos”⁹⁰.

Mas deve-se, sob esse termo de *phantasia*, e em conformidade com um uso filosófico, compreender também as percepções visuais. Não há somente perigo em imaginar ou em se rememorar os *aphrodisia*, mas também em percebê-los. Trata-se de um velho tema do pudor tradicional, o de que os *aphrodisia* deveriam desenrolar-se mais à noite e na obscuridade do que em plena luz do dia. Mas também se dá um valor de regime a esse mesmo preceito: pelo fato de não ver o sujeito se precavém contra as imagens que poderiam gravar-se na alma, aí permanecer e voltar de maneira inoportuna. Plutarco evoca esse problema a propósito do *kairos*, do momento dos atos sexuais; dentre as razões para fugir da claridade, há, para ele, a preocupação de evitar “as imagens de prazer” que constantemente “renovam” nosso desejo; “a noite, ao contrário, ao ocultar da vista aquilo que nossos atos podem comportar de desejo insa-

ciável e de élan enlouquecido, desvia e adormece a natureza e a impede de se deixar impulsionar pelo espetáculo sobre o escolho da luxúria”⁹¹.

Lembremos aqui que a questão das “imagens” era muito debatida na literatura amorosa. O olhar era considerado como o mais seguro veículo da paixão; é por ele que ela entrava no coração; por ele que ela se mantinha. Propércio estima que “os folguedos de Vênus perdem seus charmes nas trevas”; “a noite é inimiga de Vênus...” Foi nu que Eudímion tornou a irmã de Apolo apaixonada; também estava nua a deusa que repousou em seus braços”⁹². Por isso mesmo, olhar, claridade, imagem, eram considerados perigosos. Perigosos para o rigor dos costumes: o mesmo Propércio pensa que o impudor difundiu-se quando as imagens foram introduzidas nas casas⁹³. Perigosos também para o próprio amor que pode ser ferido pela desgraça das imagens. Ovídio recomenda a prudência para quem quer conservar o amor: “Não deixe a claridade penetrar por todas as janelas do quarto de dormir; muitas partes de nosso corpo ganham em não serem vistas durante o dia”⁹⁴. E de fato, mesmo a imagem cruel pode ser um excelente meio de se defender contra a paixão ou até para dela se livrar. Nada, diz Ovídio nos *Remedia Amoris*, como fazer claridade no momento da relação sexual quando se deseja livrar-se de um amor: falhas do corpo, sujeiras e manchas se imprimem no espírito e fazem nascer a repugnância. De manhã, ao despertar, também é bom surpreender a desordem da aparência quando se procura desviar-se da amante⁹⁵. Há toda uma técnica da imagem a ser organizada pró e contra o amor. Aliás será um dos aspectos mais constantes da ética sexual, desde o fim da Antiguidade, a luta contra as imagens internas ou externas como condição e garantia da boa conduta sexual.

3. Resta o prazer que se sabe que foi inscrito pela natureza no processo dos *aphrodisia*. Pode-se eliminá-lo, ou fazer com que

89. RUFUS D'ÉPHÈSE, *Oeuvres*, p. 74. Encontra-se freqüentemente a idéia de que dormir de costas esquenta as partes sexuais e provoca poluições noturnas. Cf. GALIEN, *Des lieux affectés*, VI, 6; DIOCLES, in ORIBASE, III, 177.

90. GALIEN, *Des lieux affectés*, VI, 6.

91. PLUTARQUE, *Propos de table*, III, 6, 1.089 a.

92. PROPERCE, *Élégies*, II, 15.

93. *Ibid.*, II, 6.

94. OVIDE, *Art d'aimer*, III, 808.

95. OVIDE, *Les Remèdes à l'amour*, v. 399 sq.; v. 345-348. Cf. na *Art d'aimer*, III, 209, o conselho dado às mulheres para não se mostrarem no banheiro.

ele não seja sentido? Nada disso, posto que ele está ligado diretamente aos movimentos do corpo e aos mecanismos da retenção-ereção. Contudo Galeno estima que se pode impedir que esse prazer se torne um princípio de excesso na economia dos *aphrodisia*. O procedimento que ele propõe é claramente estoico: trata-se de considerar que o prazer nada mais é do que o acompanhamento do ato, e que nunca se deve tomá-lo como uma razão para realizá-lo. "Que o prazer seja algo de bom" é, como vimos, para Galeno, uma *doxa* que os animais não têm (o que assegura para o seu comportamento um comedimento natural); em troca, aqueles humanos que têm uma tal opinião se expõem a buscarem os *aphrodisia* pelo prazer que eles propiciam e, como consequência, a ligar-se a eles e a desejar sempre redobrá-los.

Para um regime racional, a tarefa é, portanto, a de elidir o prazer como fim procurado: levar-se aos *aphrodisia* independentemente da atração do prazer e como que se ele não existisse. O único fim que a razão deve se dar é aquele indicado pelo estado do corpo, em função de suas próprias necessidades de purgação. "É evidente que os homens castos (*tous sophronas*) não usam os prazeres venéreos para o gozo que a eles está vinculado, mas para curar um incômodo como se, em realidade, não houvesse nenhum gozo" ⁹⁶. Tal é de fato a lição que Galeno retira do célebre gesto de Diógenes: sem mesmo esperar a prostituta a quem tinha pedido para vir, o filósofo liberou-se a si próprio do humor que o embarracava; ao fazer isso, ele queria, de acordo com Galeno, evacuar seu esperma, "sem buscar o prazer que acompanha essa emissão" ⁹⁷.

Pode-se notar, de passagem, o discreto lugar que a masturbação e os prazeres solitários ocupam nesses regimes médicos — como de um modo geral em toda a reflexão moral dos gregos e dos latinos sobre a atividade sexual. Quando ela aparece, o que é bastante raro, é sob uma forma positiva: um gesto de desprendimento natural que tem valor ao mesmo tempo de lição filosófica e de remédio necessário. Pensemos em Díon de Prusa quando relata a maneira pela qual Diógenes, rindo, fazia o elogio do gesto que cometia em público: gesto que, feito a tempo, teria tornado inútil a guerra de Tróia; gesto que a própria natureza nos indica no exemplo dos peixes; gesto racional, pois ele só depende de nós e

não necessitamos de ninguém para coçar a perna; e finalmente, gesto cujo ensinamento devemos aos deuses — a Hermes precisamente, que dele deu a receita a Pã, enamorado sem esperança da inacessível Eco; de Pã, os pastores o teriam, em seguida, aprendido ⁹⁸. Trata-se do gesto da própria natureza que responde, fora das paixões ou dos artifícios e em toda independência, à estrita necessidade. Na literatura ocidental — a partir do monaquismo cristão — a masturbação permanece associada às quimeras da imaginação e aos seus perigos; ela é a própria forma do prazer antinatural que os humanos inventaram para ultrapassar os limites que lhes foram destinados. Numa ética médica preocupada, como aquela dos primeiros séculos de nossa era, em indexar a atividade sexual às necessidades elementares do corpo, o gesto da purgação solitária constitui a forma mais estritamente desprendida da inutilidade do desejo, das imagens e do prazer.

1. Por mais metódicos e complexos que sejam esses regimes da atividade sexual, não se deve exagerar sua importância relativa. O lugar que lhe é concedido é limitado em comparação com outros regimes — em particular o que diz respeito à comida e ao regime alimentar. Quando Oribase for redigir, no século V, sua grande coleção de textos médicos, ele consagrará quatro livros inteiros às qualidades, inconvenientes, perigos e virtudes dos diferentes alimentos possíveis, e às condições nas quais convém ou não ingeri-los. Ele só concederá dois parágrafos ao regime sexual, citando um texto de Rufo e um outro de Galeno. Pode-se pensar que essa restrição traduz, sobretudo, uma atitude característica de Oribase e de sua época; mas é um traço comum a toda a medicina grega e romana conceder muito mais espaço à dietética da alimentação do que à do sexo. Para ela a grande questão é comer e beber. Será preciso toda uma evolução, que no monaquismo cristão vai ser sensível, para que o cuidado do sexo comece a equilibrar o da alimentação; mas as abstinências alimentares e os jejuns permanecerão por muito tempo fundamentais. E será um momento importante para a história da ética nas sociedades européias o dia em que a inquietação com o sexo e com o seu regime prevalecer de modo significativo sobre o rigor das prescrições alimentares. Em todo

96. GALIEN, *Des lieux affectés*, VI, 5; trad. Daremberg, t. II, p. 688.

97. *Id.*, *Ibid.*

98. DION DE PRUSE, *Discours*, VI, 19-20.

caso, na época romana, o regime dos prazeres sexuais se avizinha, num espaço relativamente limitado, com o grande regime alimentar, assim como, aliás, esses próprios prazeres estavam associados, no pensamento moral e nos ritos sociais, com a volúpia de beber e de comer. O banquete, lugar-comum da gula, da embriaguez e do amor, é um testemunho direto disso; atesta-o de maneira indireta o rito inverso do banquete filosófico, onde a comida é sempre medida, a embriaguez ainda capaz de verdade, e onde o amor é objeto de racionais discursos.

2. Nesses regimes médicos vemos produzir-se uma certa “patologização” do ato sexual. Mas entendamo-nos bem: não se trata de modo algum daquela que se produziu muito mais tarde nas sociedades ocidentais, quando o comportamento sexual foi reconhecido como portador de desvios doentes. Ele será organizado, então, como um campo que terá suas formas normais e suas formas mórbidas, sua patologia específica, sua nosografia e sua etiologia — eventualmente sua terapêutica. A medicina greco-romana opera diferentemente; ela inscreve o ato sexual num campo onde ele corre o risco de ser a cada instante afetado e perturbado por alterações do organismo; e onde inversamente ele corre o risco de induzir diversas doenças, próximas e distantes.

Pode-se falar de patologização em dois sentidos. Primeiro, porque não é somente aos grandes excessos no uso do sexo mas à própria natureza do processo — aos dispêndios, abalos, agitações que ele provoca no organismo — que são atribuídos os efeitos perturbadores; mas, sobretudo, porque essas análises médicas tendem a inverter as representações do ato sexual como atividade, como energia, da qual apenas a violência é temível. Elas o descrevem mais como um processo onde o sujeito é levado passivamente pelos mecanismos do corpo, pelos movimentos da alma, onde lhe é necessário restabelecer seu domínio por um ajustamento preciso unicamente com as necessidades da natureza. Deve-se compreender que essa medicina da *chresis aphrodision* não procurou proceder a uma delimitação das formas “patológicas” do comportamento sexual: ela fez aparecer, antes de mais nada, na raiz dos atos sexuais, um elemento de passividade que também é um princípio de doença segundo a dupla significação do termo *pathos*. O ato sexual não é um mal; ele manifesta um núcleo permanente de males possíveis.

3. Uma tal medicina exige uma extrema vigilância para com a atividade sexual. Mas essa atenção não leva a uma decifração dessa atividade em sua origem e em seu desenvolvimento; não se trata para o sujeito de saber precisamente o que é de seus próprios desejos, dos movimentos particulares que o levam ao ato sexual, das escolhas que ele faz, das formas de atos que ele comete ou dos modos de prazer que ele experimenta. A atenção exigida é aquela que faz com que lhe estejam sempre presentes no espírito as regras às quais ele deve submeter sua atividade sexual. Ele não tem que reencontrar o curso obscuro do desejo dentro dele; ele tem que reconhecer as numerosas e complexas condições que devem estar reunidas para realizar de maneira conveniente, sem perigo nem dano, os atos de prazer. Ele deve manter consigo mesmo um discurso de “verdade”; mas esse discurso não tem por função dizer ao sujeito a verdade sobre ele próprio; ele tem que lhe ensinar, em função daquilo que, por natureza, são os atos sexuais, de que maneira recorrer a eles para conformar-se o mais exata e estritamente possível a essa natureza. G. Canguilhem dizia que “a causa da cura”, para Aristóteles, “é a forma da saúde na atividade médica”; que não é o médico, mas “a saúde que cura o doente”; e que de um modo geral “a responsabilidade de uma produção técnica não diz respeito ao artesão, mas à arte...; a Arte, isto é, a finalidade não deliberativa de um *logos* natural”⁹⁹. Poder-se-ia dizer do mesmo modo que o regime dos *aphrodisia*, o regime de sua distribuição proposta pela medicina não deve ser nada mais, nem menos, do que a forma de sua natureza presente para o pensamento, sua verdade habitando a conduta como sua constante prescrição.

4. Entre essas recomendações dietéticas e os preceitos que se poderá encontrar mais tarde na moral cristã e no pensamento médico, as analogias são numerosas: princípio de uma economia estrita visando a raridade; temor das desgraças individuais e dos males coletivos que podem ser suscitados por um desregramento da conduta sexual; necessidade de um domínio rigoroso dos desejos, de uma luta contra as imagens e de uma anulação do prazer como fim das relações sexuais. Essas analogias não são semelhanças longínquas. Continuidades podem ser indicadas. Algumas delas são indi-

99. G. CANGUILHEM, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, pp. 337-338.

retas e passam pela mediação das doutrinas filosóficas: a regra do prazer que não deve ser um fim transitou, sem dúvida, no cristianismo, mais pelos filósofos do que pelos médicos. Mas também há continuidades diretas; o tratado de Basílio de Ancira sobre a virgindade — seu autor, aliás, passa por ter sido médico — refere-se a considerações manifestamente médicas. Santo Agostinho se serve de Soranos em sua polêmica contra Juliano de Ecbátana. Também não se deve esquecer os retornos explícitos à medicina latina e grega, que foram feitos no século XVIII e na primeira metade do século XIX, na época de um novo e grande desenvolvimento da patologia do sexo.

Considerando somente esses traços comuns pode-se ter a impressão que a ética sexual atribuída ao cristianismo, ou mesmo ao Ocidente moderno, já estava instaurada, pelo menos em relação a alguns de seus princípios essenciais, na época em que culminava a cultura greco-romana. Mas isso seria desconhecer diferenças fundamentais que dizem respeito ao tipo de relação consigo e, portanto, à forma de integração desses preceitos na experiência que o sujeito faz dele próprio.

Também utilizei para este capítulo a obra de Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

CAPÍTULO V

A MULHER

1. O vínculo conjugal
2. A questão do monopólio
3. Os prazeres do casamento

OS GRANDES textos clássicos que tratavam do casamento — a *Econômica* de Xenofonte, a *República* ou as *Leis* de Platão, a *Política* e a *Ética a Nicômaco*, a *Econômica* do Pseudo-Aristóteles — inscreviam a reflexão sobre as relações conjugais num amplo quadro: a cidade, com as leis ou os costumes necessários para sua sobrevivência e para sua prosperidade, a casa com a organização que permite sua manutenção ou seu enriquecimento. Não se deveria concluir dessa subordinação do casamento às utilidades cívicas ou familiares, que ele era concebido nele mesmo como um vínculo sem importância, e que não teria outro valor a não ser o de fornecer aos Estados e às famílias uma descendência proveitosa. Já vimos quais preceitos exigentes Xenofonte, Isócrates, Platão ou Aristóteles impunham aos esposos para bem se conduzir no casamento; o privilégio ao qual a esposa tinha direito, a justiça que lhe era devida, o cuidado em dar-lhe exemplo e em formá-la — tudo isso sugeria um modo de relações que ia bem além das funções apenas geradoras. Mas o casamento exigia um estilo particular de conduta, sobretudo na medida em que o homem casado era um chefe de família, um cidadão honrado ou um homem que pretendia exercer, sobre os outros, um poder ao mesmo tempo político e moral; e nessa arte de ser casado, era o necessário domínio de si que devia dar sua forma particular ao comportamento do homem sábio, moderado e justo.

A ética do comportamento matrimonial surge sob um ângulo bem diferente numa série de textos que se distribuem dos dois primeiros séculos a.C. até o segundo século da nossa era, ao longo de todo esse período em que se pôde constatar uma certa mudança na prática do casamento; tem-se assim o *Peri gamou* de Antípatros,

a tradução latina de um texto grego que por muito tempo foi considerado como a última parte da *Econômica* do Pseudo-Aristóteles, as diferentes passagens de Musonius dedicadas ao casamento, os *Preceitos conjugais* de Plutarco e seu *Diálogo sobre o amor*, o tratado do casamento de Hierocles, sem contar as indicações que se encontram em Sêneca ou Epicteto e em certos textos pitagóricos¹.

Deve-se dizer que o casamento tornou-se, então, uma questão mais insistente e mais freqüentemente debatida do que no passado? Deve-se supor que a escolha da vida matrimonial e a maneira de nela se conduzir como convém suscitaram, nessa época, mais inquietação e que foram problematizadas com mais cuidado? Não é possível, sem dúvida, dar uma resposta em termos quantitativos. Em compensação, parece muito bem que a arte de conduzir a vida de casamento foi pensada e definida, em muitos textos importantes, num modo relativamente novo. Uma primeira novidade parece consistir em que a arte da existência matrimonial, mesmo continuando a dizer respeito à casa, à sua gestão, ao nascimento e à procriação dos filhos, valoriza cada vez mais um elemento particular no meio desse conjunto: a relação pessoal entre os dois esposos, o vínculo que pode uni-los, o comportamento de um para com o outro; e essa relação, em vez de tomar emprestada sua importância às outras exigências da vida de um dono-de-casa, parece ser considerada enquanto elemento primeiro e fundamental em torno do qual todos os outros se organizam, do qual derivam e ao qual devem a sua força. Em suma, a arte de se conduzir no casamento se definiria menos por uma técnica de governo e mais por uma estilística do vínculo individual. A segunda novidade residiria no fato de que o princípio de moderação da conduta num homem casado se situa nos deveres da reciprocidade mais do que no domínio sobre os outros; ou melhor, no fato de que a soberania de si sobre si manifesta-se cada vez mais na prática dos deveres com relação aos outros e, sobretudo, de um certo respeito com relação à esposa; a intensificação do cuidado de si vai depor, aqui, com a valorização do outro; a nova maneira pela qual a questão da "fidelidade" sexual é as vezes formulada testemunha dessa mudança. Finalmente, e isso é o mais importante aqui, essa arte do casamento, na forma do vínculo e da simetria, confere um lugar relativamente mais importante aos problemas das relações sexuais entre esposos;

esses problemas são sempre tratados de modo discreto e bem alusivo; mas não se deixa de encontrar, em autores como Plutarco, a preocupação de definir para os esposos uma certa maneira de agir e de se conduzir nas relações de prazer; o interesse pela procriação aí se combina com outras significações e outros valores que concernem ao amor, à afeição, ao bom entendimento e à simpatia mútua.

Ainda uma vez, não se pretende que tais comportamentos ou tais sentimentos fossem desconhecidos na época clássica, e que tenham aparecido mais tarde: estabelecer a ocorrência de mudanças dessa ordem exigiria toda uma outra documentação e análises bem diferentes. Mas parece muito bem — se acreditarmos nos textos de que se dispõe — que essas atitudes, essas maneiras de se comportar, essas formas de agir e de sentir tornaram-se, então, temas de problematização, objetos de debate filosófico e elementos de uma arte refletida de se conduzir². Uma estilística da existência a dois surge dos preceitos tradicionais da gestão matrimonial: podemos muito bem situá-la numa arte do vínculo conjugal, numa doutrina do monopólio sexual, e finalmente, numa estética dos prazeres compartilhados.

1. H. THESLEFF, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic period e The Pythagorean texts of the Hellenistic period*.

2. M. MESLIN, *L'Homme romain, des origines au 1^{er} siècle de notre ère*, pp. 143-163.

O VÍNCULO CONJUGAL

Através de várias dessas reflexões sobre o casamento, e singularmente, através dos textos estoicos dos dois primeiros séculos, vemos elaborar-se um certo modelo de relação entre esposos. Não que se proponha impor ao casamento formas institucionais inéditas, ou que se sugira inscrevê-lo num quadro legal diferente. Mas procura-se, sem colocar em questão as estruturas tradicionais, definir um modo de coexistência entre marido e mulher, uma modalidade de relações entre eles e uma maneira de viver junto que são bem diferentes daquilo que era proposto nos textos clássicos. Pode-se dizer, com o risco de esquematizar muito e empregando um vocabulário um tanto anacrônico, que o casamento não é mais pensado somente como uma "forma matrimonial", fixando a complementaridade dos papéis na gestão da casa, mas também e sobretudo enquanto "vínculo conjugal" e relação pessoal entre o homem e a mulher. Essa arte de viver casado define uma relação *dual* em sua forma, *universal* em seu valor e *específica* em sua intensidade e força.

1. *Uma relação dual*. Se existe uma coisa conforme à natureza (*kata phusin*), essa coisa é casar-se, diz Musonius Rufo³. E Hierocles, para explicar que o discurso que sustenta sobre o casamento é tudo o que existe de mais necessário, afirma que é a natureza que leva nossa espécie a uma tal forma de comunidade⁴.

3. MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, ed. Hense, XIV, p. 71. Cf. C. Lutz, "Musonius Rufus", *Yale Classical Studies*, t. X, 1947, pp. 87-100.
4. HIEROCLÈS, *Peri gamou*, in STOBÉE, *Florilège*, 21, 17.

Esses princípios nada mais faziam do que retomar uma lição inteiramente tradicional. A naturalidade do casamento, embora fosse contestada por algumas escolas filosóficas, e nos cínicos em particular, tinha sido habitualmente fundamentada sobre uma série de razões; o encontro indispensável do macho e da fêmea para a procriação; a necessidade de prolongar essa conjunção numa ligação estável para assegurar a educação da prole; o conjunto das ajudas, comodidades e prazeres que a vida a dois, com seus serviços e suas obrigações, pode proporcionar; e finalmente, a formação da família como o elemento de base para a cidade. Quanto à primeira dessas funções, a união entre o homem e a mulher implicava um princípio que é comum a todos os animais; e quanto às outras, ela marcava as formas de uma existência que era em geral considerada como propriamente humana e racional.

Esse tema clássico de que o casamento é coisa natural pela dupla contribuição à procriação e à comunidade de vida, é retomado pelos estoicos da época imperial, mas para transformá-lo de modo significativo.

Primeiro, Musonius. Pode-se sublinhar em suas formulações um certo deslocamento de acentuação do objetivo "procriador" para a finalidade "comunitária". Uma passagem do tratado *Sobre o fim do casamento* é reveladora⁵. Ela se abre sobre a dualidade dos objetivos do casamento: uma descendência a obter, uma vida a compartilhar. Mas Musonius acrescenta que a procriação pode ser uma coisa importante, mas não poderia por si só justificar o casamento. Ao evocar uma objeção feita frequentemente pelos cínicos, ele lembra que os humanos poderiam muito bem fazer como os animais se se tratasse somente de ter uma prole: unir-se e logo separar-se. Se eles assim não fazem é porque o essencial está para eles na comunidade: um companheirismo de vida em que se trocam cuidados recíprocos, em que se rivaliza em atenção e benevolência um com o outro, e onde os dois cônjuges podem ser comparados aos dois animais de uma equipagem que não avança se cada um olhar na própria direção. Não seria exato dizer que Musonius dá preferência às relações de ajuda e de auxílio mais do que ao objetivo de uma descendência. Mas esses objetivos devem ser inscritos numa forma única que é a vida comum; a solicitude

5. MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XIII A, pp. 67-68.

que se testemunha mutuamente e a progenitura que se educa junto são dois aspectos dessa forma essencial.

Musonius indica numa outra passagem de que maneira essa forma de unidade foi inscrita pela natureza em cada indivíduo. O tratado *Sobre o casamento como obstáculo à filosofia*⁶ evoca a demarcação originária operada no gênero humano entre homens e mulheres. Musonius se interroga sobre o fato de que após ter separado os dois sexos, o criador quis reaproximá-los. Ora, ele os reaproximou, nota Musonius, implantando em cada um deles um “violento desejo”, um desejo que é ao mesmo tempo de “conjunção” e de “união” — *homília* e *koinonía*. Os dois termos parecem se referir, o primeiro, à relação sexual, e, o segundo, à comunidade de vida. Deve-se, portanto, compreender que existe um certo desejo fundamental e originário no ser humano, e que esse desejo concerne tanto à aproximação física quanto ao compartilhar da existência. Tese que tem essa dupla consequência: que a extrema vivacidade do desejo não caracteriza somente o movimento que leva à conjunção dos sexos, mas também o que tende para o compartilhar das vidas; inversamente, que a relação entre os sexos faz parte do mesmo plano racional que as relações que ligam dois indivíduos entre si pelo interesse, a afeição e a comunidade das almas. É a mesma inclinação natural que leva, com uma intensidade igual e uma racionalidade de mesmo tipo, ao acoplamento das existências e à junção dos corpos.

O casamento para Musonius não está, portanto, fundamentado no fato de encontrar-se no ponto de interseção de duas inclinações heterogêneas: uma física e sexual, a outra racional e social. Ele está enraizado numa tendência primitiva e única que leva diretamente para ele, como fim essencial, e, portanto, através dele, para seus dois efeitos intrínsecos: formação de uma descendência comum e companheirismo de vida. Compreende-se que Musonius possa dizer que nada é mais desejável (*prospilesteron*) do que o casamento. Sua naturalidade não é devida unicamente às consequências que se pode tirar de sua prática; ela se anuncia desde a existência de uma inclinação que originariamente o constitui como objetivo almejavél.

De modo bem semelhante, Hierocles fundamenta o casamento na natureza de certa forma “binária” do homem. Para ele, os

homens são animais “conjugais” (*sunduastikoi*⁷). A noção se encontrava nos naturalistas: estes distinguiam os animais que vivem em rebanho (eles são *sunagelastikoi*) e aqueles que vivem a dois (eles são *sunduastikoi*). Aliás Platão tinha se referido, numa passagem das *Leis*, a essa distinção: ele recomendava aos humanos o exemplo desses animais que são castos enquanto vivem em bando, mas começam a formar duplas e tornam-se animais “conjugais” quando chega a estação dos amores. Aristóteles tinha evocado, igualmente, na *Política*, o caráter “sindiástico” do homem, para designar as relações entre o senhor e o escravo, assim como às relações entre os esposos⁸.

Hierocles utiliza a noção para fins diferentes. Ele a relaciona exclusivamente com a relação conjugal, que nela teria seu princípio, e encontraria assim o fundamento de sua naturalidade. O ser humano é, segundo ele, binário por constituição; ele é feito para viver a dois, numa relação que, ao mesmo tempo, lhe dê uma descendência e lhe permita passar a vida com um parceiro. Para Hierocles como para Musonius, a natureza não se contenta em dar lugar ao casamento; ela incita os indivíduos para ele por meio de uma inclinação primordial; impulsiona cada indivíduo para o casamento como impulsiona para este o próprio sábio. A natureza e a razão coincidem no movimento que impulsiona para o casamento. Mas, além disso, deve-se notar que Hierocles não opõe o caráter sindiástico do ser humano, que o faz viver em dupla, ao caráter “sinagelástico”, que o faz viver em bando, como se fossem duas possibilidades incompatíveis. Os humanos são feitos para viver a dois e para viver também numa multiplicidade. O homem é ao mesmo tempo conjugal e social: a relação dual e a relação plural são ligadas. Hierocles explica que uma cidade é feita de casas que constituem seus elementos; mas que, em cada uma, é o casal que constitui, ao mesmo tempo, o princípio e o termo; de modo que uma casa só é completa se for organizada em torno do casal. Portanto, a dualidade conjugal é encontrada ao longo da existência humana e em todos os seus aspectos: na constituição originária que a natureza lhe deu; nos deveres que se impõem ao homem enquanto criatura de razão; na forma de vida social que o liga à comunidade

7. HIEROCLÈS, in STOBÉE, *Florilège*, 22.

8. ARISTOTE, *Politique*, I, 2, 1.252 a. Ele emprega também a palavra a propósito da relação entre marido e mulher na *Ética a Nicômaco*, VIII, 12.

6. *Ibid.*, XIV, pp. 70-71.

humana da qual ele faz parte. Enquanto animal, enquanto ser vivo racional e enquanto indivíduo, cuja razão o vincula ao gênero humano, o homem é, de todo modo, um ser conjugal.

2. *Uma relação universal.* A questão de saber se se deveria ou não casar-se foi, por muito tempo, objeto de discussão na reflexão sobre as maneiras de viver. Vantagens e inconvenientes do casamento, utilidade de ter uma esposa legítima e de dotar-se, graças a ela, de uma descendência honrosa, e em troca, preocupações e distúrbios quando se tem que sustentar a própria mulher, velar pelos filhos, prover às suas necessidades e enfrentar, às vezes, suas doenças e morte — eram estes os temas inesgotáveis de um debate por vezes sério, outras irônico, e sempre repetitivo. Os ecos desse debate se farão ouvir até tarde na Antiguidade. Epicteto e Clemente de Alexandria, o autor dos *Amores*, atribuídos ao Pseudo-Luciano, ou Libânio no tratado *Ei gameteon*, se inspirarão nessa lista de argumentos que não se renovou muito no decorrer dos séculos. Os epicuristas e os cínicos eram em princípio contra o casamento. Parece que desde a origem os estoícos lhe eram, ao contrário, favoráveis⁹. Em todo caso, a tese de que convém casar-se parece ter-se tornado corrente no estoicismo e inteiramente característica de sua moral individual e social. Mas o que confere a importância, para a história da moral, da posição estoica, é que ela não se formula como uma simples preferência pelo casamento em razão de suas vantagens e a despeito de seus inconvenientes; casar-se, para Musonios, Epicteto ou Hierocles não concerne a um “valer mais”; casar-se é um dever. O vínculo matrimonial é de regra universal. Esse princípio geral, se apóia em dois tipos de reflexão. A obrigação de casar-se é, antes de mais nada, para os estoícos, a consequência direta do princípio de que o casamento foi desejado pela natureza e que o ser humano é levado a ele por um impulso que, sendo ao mesmo tempo natural e racional, é o mesmo em todos. Mas ela também está implicada, a título de elemento, no conjunto de tarefas e deveres aos quais o ser humano não se deve furtar, a partir do momento em que ele se reconhece como membro de uma comunidade e parte do gênero humano: o casamento é um desses deveres mediante os quais a existência particular tem valor para todos.

9. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des Philosophes*, VII, 1, 121.

A discussão de Epicteto com um epicurista mostra claramente esse reconhecimento do casamento como dever universal para todo ser humano que quer viver em conformidade com a natureza, e como função para o indivíduo que quer levar uma vida de utilidade para aqueles que o cercam e para a humanidade em geral. O epicurista que refuta Epicteto no colóquio 7 do livro III é um notável; ele exerce cargos; é “inspetor das cidades”; mas, por fidelidade a seus princípios filosóficos, ele recusa o casamento. Ao que Epicteto replica por meio de três argumentos. O primeiro se refere à utilidade imediata e à impossibilidade de universalizar a renúncia ao casamento: se cada um recusa casar-se, “o que acontecerá? De onde virão os cidadãos? Quem os educará? Quem velará pelos efêbos? Quem será ginasiarca? E ainda, qual será a sua educação?”¹⁰ O segundo argumento se refere às obrigações sociais às quais nenhum homem deve se furtar, e das quais o casamento faz parte ao lado dos deveres que concernem à vida política, à religião e à família: “Cumprir seu papel de cidadão, casar-se, ter filhos, honrar a Deus, cuidar dos próprios pais”¹¹. E finalmente, o terceiro se relaciona à naturalidade de uma conduta à qual a razão prescreve submeter-se: “Que o prazer seja subordinado a esses deveres como um ministro, uma serva, a fim de provocar nosso ardor, a fim de nos conter nos atos conformes à natureza”¹².

Como vemos, o princípio de ter que se casar está fora do jogo comparativo entre as vantagens e os aborrecimentos do casamento; ele se expressa como a exigência para todos de uma escolha de vida que se dê a forma do universal porque é conforme à natureza e útil a todos. O casamento liga o homem a si próprio enquanto ser natural e membro do gênero humano. Epicteto o diz a seu interlocutor epicurista no momento da despedida: ao não fazer o que Zeus prescreve, “sofrerás uma pena, um dano. — Que dano? — Nenhum outro senão o de não teres feito teu dever. Tu destróis em ti o homem fiel, digno, moderado. Não procures danos mais importantes do que estes”¹³.

Todavia ocorre ao casamento o mesmo que a todas as outras condutas que os estoícos classificavam dentre os *proegoumena*, as coisas preferíveis. Pode-se produzir circunstâncias em que ele não

10. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 7, 19-20.

11. *Ibid.*, 26.

12. *Ibid.*, 28.

13. *Ibid.*, 36.

é obrigatório. É o que diz Hierocles: "Casar-se é preferível (*proegoumenon*); ele é, portanto, para nós, um imperativo se nenhuma circunstância a ele se opuser"¹⁴. É precisamente nessa relação entre a obrigação de casar-se e a conjuntura, que se marcava a diferença entre os estóicos e os epicuristas; para estes últimos, ninguém era obrigado a casar-se salvo em circunstância que podia tornar desejável essa forma de união; para os primeiros, somente circunstâncias particulares podiam suspender uma obrigação à qual, em princípio, não se poderiam furtar.

Dentre essas circunstâncias, há uma que foi por muito tempo objeto de discussão: a escolha da existência filosófica. Que o casamento do filósofo tenha sido, desde a época clássica, um tema de debate, pode-se explicar por várias razões: a heterogeneidade desse tipo de vida em relação às outras formas de existência; ou ainda a incompatibilidade entre o objetivo do filósofo (os cuidados com a própria alma, o domínio de suas paixões, a procura da tranquilidade de espírito) e o que é tradicionalmente descrito como a agitação e as perturbações da vida de casamento. Em suma, parecia difícil conciliar o estilo característico da vida filosófica e as exigências de um casamento definido sobretudo por suas tarefas. Dois textos importantes mostram, entretanto, uma outra maneira não somente de resolver a dificuldade como de colocar os próprios dados do problema.

Musonius é o autor do mais antigo. No texto ele reverte a questão de uma incompatibilidade prática entre a vida de casado e a existência filosófica e a substitui pela afirmação de um vínculo de pertinência essencial entre uma e a outra¹⁵. Aquele que quiser ser filósofo, diz ele, deve casar-se. Ele o deve porque a função primeira da filosofia é de permitir viver conformando-se à natureza e realizando todos os deveres que decorrem dessa natureza; ele toma por "mestre e guia" aquilo que convém ao ser humano em conformidade com a natureza. Mas ele o deve também mais do que ninguém; pois o papel do filósofo não é simplesmente o de viver segundo a razão; ele deve ser, para todos os outros, um exemplo dessa vida racional, e um mestre que a ela conduz. O filósofo não poderia ser inferior àqueles que ele deve aconselhar e guiar. Se ele se furtasse ao casamento, se mostraria inferior a todos aqueles que,

obedecendo à razão e seguindo a natureza, praticam, por cuidado de si próprios e dos outros, a vida matrimonial. Esta, longe de ser incompatível com a filosofia, constitui para ela uma obrigação redobrada: face a si mesmo, é o dever de dar à própria existência uma forma universalmente válida e, face aos outros, a necessidade de oferecer-lhes um modelo de vida.

Poder-se-ia ser tentado a opor a essa análise aquela proposta por Epicteto quando faz o perfil ideal do cínico, daquele que faz profissão de filosofar, que deve ser o pedagogo comum, o arauto da verdade, o mensageiro de Zeus junto aos humanos, que sobe ao palco para interpelar os homens e reprovar-lhes sua maneira de viver. Este não poderia ter "roupas, abrigo, nem lar", "nem escravo, nem pátria", "nem recursos". Também não tem "mulher nem filhos", mas "só a terra e o céu e um único velho casaco"¹⁶. Epicteto traça, aliás, um quadro familiar do casamento e de seus inconvenientes. Em sua verve banal ele está em conformidade com o que se tinha dito durante tanto tempo sobre "os aborrecimentos do casamento", que perturbam a alma e desviam da reflexão; casado, fica-se amarrado pelos "deveres privados": deve-se esquentar a água da marmitta, levar os filhos à escola, prestar serviço ao sogro, arranjar para a mulher a lã, o óleo, um grabato e uma taça¹⁷. À primeira vista, trata-se, aí, somente de uma longa lista de obrigações que sobrecarregam o sábio e o impedem de ocupar-se de si mesmo. Mas a razão pela qual o cínico ideal deve, segundo Epicteto, renunciar a casar-se, não está na vontade de reservar os próprios cuidados a si mesmo e somente para consigo; é, ao contrário, porque ele tem por missão ocupar-se dos humanos, velar por eles, e ser seu "evergeta"; é porque, do mesmo modo que um médico, ele deve fazer suas visitas e "tomar o pulso de todo mundo"¹⁸; preso pelos encargos de uma casa (mesmo e talvez sobretudo dessa casa pobre que Epicteto descreve), ele não teria o lazer de dedicar-se a uma tarefa que engloba a humanidade inteira. Sua renúncia a todos esses vínculos privados nada mais é do que a consequência dos vínculos que ele estabelece, enquanto filósofo, com o gênero humano; ele não tem família porque sua família é a humanidade; ele não tem filhos porque, de certa maneira, ele engendrou todos os homens e todas as mulheres. Deve-se, portanto, compreender bem: é o en-

14. HIEROCLÈS, in STOBÉE, *Florilège*, 22.

15. MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XIV, p. 70.

16. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 22, 47.

17. *Ibid.*, 70-71.

18. *Ibid.*, 73.

cargo da universal família que desvia o cínico de se consagrar a uma casa particular.

Mas Epicteto não fica nisso: ele fixa um limite a essa incompatibilidade: o da situação presente, disso que ele chama a atual "catástase" do mundo. De fato, se nos encontrássemos numa cidade de sábios, não haveria mais necessidade desses homens que são enviados pelos deuses e que, ao se desprenderem eles próprios de tudo, erguem-se para despertar os outros para a verdade. Todo mundo seria filósofo: o cínico e a sua rude profissão seriam inúteis. Por outro lado, o casamento, nesse estado de coisas, não colocaria o mesmo tipo de dificuldades do que hoje em dia, na forma presente da humanidade; cada filósofo poderia encontrar em sua mulher, em seu sogro, em seus filhos, gente idêntica a ele e educada como ele¹⁹. A relação conjugal colocaria o sábio em presença de outro ele mesmo. Deve-se, portanto, considerar que a recusa do casamento pelo filósofo militante não se refere a uma condenação essencial; ela diz respeito somente a uma necessidade de circunstância; o celibato do filósofo tenderia a desaparecer se todos os humanos estivessem em condição de levar uma existência conforme à sua natureza essencial.

3. *Uma relação singular.* Os filósofos da época imperial não inventaram, evidentemente, a dimensão afetiva da relação conjugal; assim como não apagaram seus componentes de utilidade, na vida individual, familiar ou cívica. Mas eles pretendem dar uma forma e qualidades particulares a essa relação e à maneira pela qual ela estabelece um vínculo entre os esposos.

Aristóteles atribuía muita importância e força à relação entre esposos. Mas, quando ele analisava os vínculos que ligam os humanos entre si, parecia dar o privilégio às relações de sangue: nenhuma, segundo ele, era mais intensa do que a dos pais com relação aos filhos, na qual eles podiam reconhecer como que uma parte deles mesmos²⁰. A hierarquia que Musonius propõe no tratado sobre *O casamento como obstáculo à filosofia* é diferente. De todas as comunidades que podem se estabelecer entre os humanos, Musonius designa a do casamento como a mais alta, a mais importante e a mais venerável (*presbutate*). Por sua força, ela prevalece sobre

aquela que pode unir um amigo a um amigo, um irmão a um irmão, um filho a seus pais. Ela prevalece até — aí está um ponto decisivo — sobre o vínculo que liga os pais à sua progenitura. Nenhum pai, nenhuma mãe, escreve Musonius, terá mais amizade por seu filho do que por seu cônjuge; e ele cita o exemplo de Admeto: quem pois aceitou morrer por ele? Não foram seus velhos pais, mas sua esposa Alceste, que entretanto era jovem²¹.

Assim, pensado como relação mais fundamental e mais estreita do que qualquer outra, o vínculo conjugal serve para definir todo um modo de existência. A vida matrimonial tinha sido caracterizada por uma repartição dos encargos e dos comportamentos na forma da complementaridade; o homem tinha que fazer aquilo que a mulher não podia realizar, e ela, por sua vez, efetuava as tarefas que não eram do âmbito de seu marido; era a identidade do objetivo (a prosperidade da casa) que dava unidade a essas atividades e a modos de vida, por definição, diferentes. Esse ajustamento dos papéis específicos não desaparece dos preceitos de vida que podem ser dados às pessoas casadas: Hierocles faz referência, em sua *Econômica*²², a regras idênticas àsquelas que se encontravam em Xenofonte. Mas, por trás dessa repartição dos comportamentos que concernem à casa, aos bens e ao patrimônio, vê-se afirmar a exigência de uma vida compartilhada e de uma existência comum. A arte de ser casado não é simplesmente, para os esposos, uma maneira racional de agir, cada qual por seu lado, visando um fim que os dois parceiros reconhecem e onde se reúnem; trata-se de uma maneira de viver como casal e de ser apenas um; o casamento exige um certo estilo de conduta em que cada um dos cônjuges leva a própria vida como uma vida a dois, e em que, juntos, eles formam uma existência comum.

Esse estilo de existência se marca, antes de mais nada, por uma certa arte de estar junto. Por causa dos seus negócios, o homem deve ficar fora, ao passo que a mulher deve permanecer em casa. Mas os bons esposos desejarão reencontrar-se e ficar separados o menos possível. A presença do outro, o face a face, a vida lado a lado, não são apresentados simplesmente como deveres, mas como uma aspiração característica do vínculo que deve reunir os esposos. Eles podem muito bem ter cada qual o seu papel; mas não poderiam privar-se um do outro. Musonius sublinha a necessidade

19. *Ibid.*, 67-68.

20. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 12.

21. MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XIV, pp. 74-75.

22. HIÉROCLÈS, in STOBÉE, *Florilège*, 21.

que os esposos, num bom casamento, experimentam de permanecerem juntos. Ele chega até a fazer da dificuldade em se separar o critério de sua amizade singular: nenhuma ausência, diz ele, é tão difícil de suportar como a do marido para a mulher e, para o marido, a da esposa; nenhuma presença possui um tal poder para abrandar a tristeza, aumentar a alegria e remediar o infortúnio²³. A presença do outro está no coração da vida de casamento. Lembremo-nos de Plínio descrevendo para a sua mulher ausente as noites e os dias que ele passa buscando-a em vão e evocando seu rosto para suscitar junto dele uma quase-presença²⁴.

Arte de estar junto, arte de falar também. Por certo, a *Economica* de Xenofonte descrevia um certo modelo de intercâmbio entre os esposos: o marido tinha, sobretudo, que guiar, dar conselhos, dar lição, em última instância dirigir sua esposa em sua atividade de dona-de-casa; a mulher, por seu lado, tinha que interrogar sobre o que não sabia e dar contas daquilo que tinha podido fazer. Os textos mais tardios sugerem um outro modo de diálogo conjugal, com outros fins. Cada um dos esposos, segundo Hierocles, deve relatar ao outro aquilo que fez; a mulher dirá ao marido o que se passa na casa, mas deverá também informar-se junto a ele daquilo que se passa fora²⁵. Plínio gosta que Calpúrnia se mantenha a par de sua atividade pública, que o encoraje e se alegre com seus sucessos — o que era desde há muito tempo tradicional nas grandes famílias romanas. Mas ele a associa diretamente a seu trabalho e, em retorno, o gosto que ela tem pelas belas-letas lhe é inspirado pela ternura que ela experimenta por seu marido. Ele faz dela o testemunho e o juiz de seus trabalhos literários: ela lê suas obras, escuta seus discursos e recolhe com prazer os cumprimentos que ela puder ouvir. Assim, e é o que Plínio espera, a afeição recíproca, a *concordia*, será perpétua e tornar-se-á, dia após dia, mais forte²⁶.

Daí a idéia de que a vida de casamento deve ser também a arte de constituir a dois uma nova unidade. Lembremo-nos de que maneira Xenofonte tinha distinguido as diferentes qualidades com as quais a natureza dotara o homem e a mulher, para que eles pudessem exercer na casa suas respectivas responsabilidades; ou ainda

como Aristóteles atribuía ao homem a possibilidade de desenvolver, até à perfeição, virtudes que, na mulher, permaneciam inferiores e justificavam a sua subordinação. Em compensação, os estóicos atribuíam aos dois sexos, se não aptidões idênticas, pelo menos uma igual capacidade para a virtude. O bom casamento, segundo Musonius, repousa na *homonoia*; mas com isso não se deve compreender somente uma semelhança de pensamento entre os dois parceiros; trata-se, sobretudo, de uma identidade na maneira de ser racional, na atitude moral e na virtude. É uma verdadeira unidade ética que o casal deve constituir na vida de casamento. Musonius descreve essa unidade como o resultado do ajustamento de duas peças numa cumeira: é preciso que elas sejam tanto uma como a outra inteiramente retas para constituírem um conjunto sólido²⁷. Mas para caracterizar a unidade substancial que o casal deve formar, acontece de se recorrer a uma outra metáfora, muito mais forte do que a das peças ajustadas uma à outra. É a de uma fusão integral, a *di'holon krasis*, segundo uma noção tomada à física estóica.

O tratado de Antípatros já tinha recorrido a esse modelo para opor a afeição conjugal às outras formas de amizade²⁸. Ele descrevia estas últimas como combinações onde os elementos permanecem independentes uns dos outros, como os grãos que são misturados mas que podem ser separados de novo: o termo *mixis* designa esse tipo de mistura por justaposição. Em compensação, o casamento deve ser da ordem da fusão total, como aquela que pode ser observada entre o vinho e a água, formando por sua mistura um novo líquido. Essa mesma noção de “crase” matrimonial se encontra em Plutarco, no trigésimo quarto dos *Preceitos conjugais*: ela é utilizada aí para distinguir três tipos de casamentos, e para hierarquizá-los uns em relação aos outros. Há os casamentos que só são contraídos para os prazeres da cama — eles pertencem à categoria dessas misturas que justapõem elementos separados, cada um dos quais guarda sua individualidade. Há os casamentos que são concluídos por razões de interesse — eles são como essas combinações onde os elementos formam uma nova e sólida unidade, mas que podem sempre ser dissociados uns dos outros, assim como aquela que é constituída pelas peças de uma cumeira. Quanto à fusão total — a “crase” que assegura a formação de uma nova uni-

23. MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XIV, pp. 73-74.

24. PLINIE, *Lettres*, VII, 5.

25. HIÉROCLÈS, in STOBÉE, *Florilège*, 24.

26. PLINIE, *Lettres*, IV, 19.

27. MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XIII B, pp. 69-70.

28. ANTIPATER, in STOBÉE, *Florilège*, 25.

dade que nada mais pode desfazer —, só os casamentos por amor onde os esposos são ligados pelo amor, podem realizá-la²⁹.

Por si sós esses textos não poderiam representar aquilo que foi a prática do casamento nos primeiros séculos de nossa era, nem mesmo resumir os debates teóricos que ela pôde ocasionar. Deve-se tomá-los no que eles têm de parcial, de próprio a certas doutrinas e de particular, sem dúvida, a alguns meios bastante restritos. Mas vê-se aí muito bem, ainda que por fragmentos, o esboço de um “modelo forte” da existência conjugal. Nesse modelo, a relação com o outro, que aparece como a mais fundamental, não é a relação de sangue nem a da amizade, é a relação entre um homem e uma mulher, quando essa relação se organiza na forma institucional do casamento e na vida comum que se superpõe a ela. O sistema familiar ou a rede das amizades mantiveram, sem dúvida, uma grande parte de sua importância social; mas, na arte da existência, eles perdem um pouco de seu valor em relação ao vínculo que une duas pessoas de sexo diferente. Um privilégio natural, ao mesmo tempo ontológico e ético, é concedido, em detrimento de todos os outros, a essa relação dual e heterossexual.

Nessas condições compreende-se aquilo que foi, sem dúvida, um dos traços mais particulares nessa arte de ser casado; é que a atenção para consigo e os cuidados com a vida a dois puderam associar-se estreitamente. Se a relação com uma mulher que é “a mulher”, “a esposa”, é essencial à existência, se o ser humano é um indivíduo conjugal cuja natureza se realiza na prática da vida compartilhada, não poderia existir incompatibilidade essencial e primeira entre a relação que se estabelece consigo próprio e a relação que se instaura com o outro. A arte da conjugalidade faz parte integrante da cultura de si.

Mas aquele que se preocupa consigo mesmo não deve somente se casar, ele deve dar à sua vida de casamento uma forma refletida e um estilo particular. Esse estilo, com a moderação que ele exige, não é definido unicamente pelo domínio de si e pelo princípio de que é preciso governar-se a si próprio para poder dirigir os outros, ele se define também pela elaboração de uma certa forma de reci-

procidade; no vínculo conjugal que marca tão fortemente a vida de cada um, o cônjuge, enquanto parceiro privilegiado, deve ser tratado como um ser idêntico a si e como um elemento com o qual se forma uma unidade substancial. Tal é o paradoxo dessa temática do casamento na cultura de si, tal como foi desenvolvida por toda uma filosofia: nela, a mulher-esposa é valorizada como o outro por excelência; mas o marido deve reconhecê-la também como formando unidade com ele. Em relação às formas tradicionais das relações matrimoniais, a mudança foi considerável.

29. PLUTARQUE, *Préceptes conjugaux*, 34 (142e-143a). O preceito 20 (140e-141a) compara também o bom casamento com uma corda que se acha reforçada pelo entrecruzamento dos fios.

A QUESTÃO DO MONOPÓLIO

Poder-se-ia esperar que os tratados de vida matrimonial atribuissem um papel importante ao regime das relações sexuais que devem se estabelecer entre os esposos. Na verdade, o lugar que aí lhe é reservado é relativamente limitado: como se a objetivação da relação conjugal tivesse precedido, e de longe, a objetivação das relações sexuais que nela se desenvolvem; como se toda a aplicação que convém ter para com a vida a dois ainda deixasse a questão do sexo conjugal numa região de sombra.

Discrição sem dúvida tradicional. Platão, no momento em que for legiferar sobre essa matéria — fixando as precauções a serem tomadas para fazer belos filhos, prescrevendo o estado físico e moral dos futuros pais, e até instaurando inspetoras que terão que se meter na vida dos jovens casais —, sublinha, contudo, o quanto pode ser difícil aceitar uma legislação que se ocupasse dessas coisas³⁰. A essa discrição grega se oporá a meticulosidade atenta da pastoral cristã, a partir da Idade Média: então se fará com que tudo seja regulado — posições, frequência, gestos, estado de alma de cada um, conhecimento por um das intenções do outro, signos do desejo por um lado, marcas de aceitação por outro, etc. A moral helenística e romana, por seu lado, diz pouco sobre isso.

Entretanto vários princípios importantes a propósito das relações entre o uso dos prazeres e a vida de casamento se encontram formulados em alguns desses textos.

Vimos que, tradicionalmente, o vínculo entre o ato sexual e o casamento se estabelecia a partir e em função da necessidade de

ter uma descendência. Esse fim procriador figurava dentre as razões para se casar; era ele que tornava necessárias as relações sexuais no casamento; sua ausência, aliás, podia dissolver a união conjugal; era para ter em conta as melhores condições possíveis de procriação que se faziam, às pessoas casadas, certas recomendações sobre a maneira de realizar o ato conjugal (o momento que se devia escolher, o regime que devia precedê-lo). Era também para evitar os inconvenientes das descendências ilegítimas que se fazia objeção às ligações extramatrimoniais (não somente para as mulheres, evidentemente, como também para os homens). Digamos esquematicamente que nos textos clássicos a síntese do vínculo matrimonial com a relação sexual era admitida pela razão maior da procriação; e que — para os homens pelo menos — não seria a própria natureza dos atos sexuais, nem a essência do próprio casamento, que implicaria que só houvesse prazer na conjugalidade. Com exceção da questão dos nascimentos ilegítimos, e considerando a exigência ética do domínio de si, não havia razão para pedir a um homem, mesmo casado, que reservasse todos os seus prazeres sexuais para a própria mulher e somente para ela.

Ora, na moral do casamento rigoroso que vemos formular-se nos primeiros séculos de nossa era é fácil constatar aquilo que se poderia chamar uma “conjugalização” das relações sexuais — uma conjugalização ao mesmo tempo direta e recíproca. Direta: é a natureza da relação sexual que deve excluir que se recorra a ela fora do casamento. Recíproca, pois é a natureza do casamento e do vínculo que se forma entre os esposos que deve excluir os prazeres sexuais que se poderia encontrar alhures. Estado de casamento e atividade sexual devem chegar a coincidir: e isso de pleno direito, mais do que somente pelo objetivo de uma descendência legítima. Essa coincidência — ou melhor, o movimento que tende a fazê-los coincidir, não sem um certo número de defasagens e de margens possíveis — se manifesta na elaboração de dois princípios: por um lado, em função daquilo que o prazer sexual é, ele não poderia ser admitido fora do casamento, o que implica praticamente que ele nem mesmo deveria ser tolerado num indivíduo não casado; por outro lado, a conjugalidade liga de uma tal maneira que a esposa corre o risco de ferir-se não simplesmente pela perda de seu *status*, mas sim pelo fato de que seu marido possa obter prazer com outras e não com ela.

30. Cf. *O uso dos prazeres*, cap. III; Platon, *Lois*, VI, 779e-780a.

1. É raro, sem dúvida, ver formular o princípio de que toda relação sexual é repreensível se não encontra lugar numa relação de casamento que a torne legítima. Desde que guarde comedimento pessoal e respeito aos costumes, às leis e ao direito dos outros, um homem solteiro pode muito bem obter seu prazer como o quiser; e seria bem difícil, mesmo nessa moral austera, impor-lhe abstenção absoluta desse prazer enquanto não contrair um casamento. Pelo efeito de uma grande virtude pessoal é que o filho de Márcia, no dizer de Sêneca, recusou os avanços das mulheres que o desejavam, chegando até a enrubescer, como se fosse uma falta (*quasi peccasset*), por ter podido agradar-lhes³¹. Observa-se que Dión de Prusa mostra-se muito severo a respeito da prostituição e da maneira pela qual ela é organizada; primeiro porque ele vê na prostituição uma forma “não amorosa de amor”, e uma espécie de união estranha a Afrodite; em seguida, porque suas vítimas são seres humanos que não consentem; mas, mesmo desejando que uma cidade realmente bem governada venha a abolir essas instituições, ele não pretende contudo suprimi-las logo e eliminar um mal tão inveterado³². Marco Aurélio se felicita por sua própria sobriedade em matéria de prazer sexual: ele “salvaguardou a flor de sua juventude”, não “fez prematuramente ato de virilidade” e chegou mesmo a “ultrapassar o tempo”; ora, essas formulações mostram-no bem: a questão da virtude não está no fato de ele ter reservado seus prazeres unicamente para o casamento, mas em que soube muito bem dominar-se a si próprio para esperar, por mais tempo do que se faz comumente, o momento de provar os prazeres do sexo³³. Epicteto também evoca o ideal das relações sexuais que não ocorreriam antes da ligação matrimonial; mas ele faz desse ideal o objeto de um conselho que se dá; esse conselho deve ser seguido se for possível, mas não se fará de uma tal castidade um preceito arrogante: “Quanto aos prazeres do amor, deve-se, na medida do possível, permanecer puro antes do casamento; se o sujeito se entrega a esses prazeres, que tome sua parte daquilo que é permitido. Não importunes os que usam deles, nem lhes dê lição; não publiques em todos os lugares que tu não usas deles”³⁴. Epicteto não justifica a extrema reserva que pede na relação sexual pela

forma do casamento, pelas leis e direitos que ele instaura e as obrigações que se deve ter para com a esposa; ele a explica porque cada um se deve a si próprio já que se é um fragmento de Deus, porque convém honrar esse princípio que habita por um tempo no corpo, e porque se deve respeitá-lo ao longo da vida cotidiana. A lembrança do que se é, mais do que a consciência dos vínculos com outrem, deve servir de princípio permanente para a austeridade: “Não queres lembrar-te, quando comes, quem és, tu que comes e que te alimentas? Em tuas relações sexuais, quem és, tu que usas dessas relações? Não sabes que em tua vida social, em teus exercícios físicos, em tuas conversações, é um deus que tu alimentas, um deus que tu exerces?... E diante do próprio Deus presente em ti e que te vê e ouve todas as coisas, tu não enrubesces de pensá-las e de realizá-las, homem inconsciente de tua própria natureza, objeto da cólera divina”³⁵.

Em compensação, parece muito bem que Musonius Rufo procede a uma conjugalização integral da atividade sexual, já que condena toda relação sexual a partir do momento em que ela não se desenrole no quadro da conjugalidade e em vista de seus objetivos próprios. A passagem do tratado sobre os *aphrodisia* que está conservada em Stobée abre-se com uma crítica habitual da vida devassa: uma vida que, não sendo capaz de exercer sobre si mesma o domínio necessário, é arrebatada pela perseguição infinita a raros e requintados prazeres e a “relações vergonhosas”. Ora, Musonius junta a essa condenação banal, e a título de prescrição positiva, uma definição daquilo que se deve considerar como *aphrodisia dikaiá*, prazeres legítimos: são, diz ele, aqueles prazeres que os parceiros realizam juntos no casamento e para o nascimento dos filhos (*ta en gamoi kai epi genesei paidon sunteloumena*). E Musonius precisa, então, as duas hipóteses que podem se apresentar: ou as relações extraconjugais são procuradas no adultério (*moicheia*), e elas são o que pode haver de mais contrário à lei (*paranomotatai*); ou então são procuradas fora de qualquer adultério: mas a partir do momento em que ficam “privadas daquilo que as torna conformes à lei”, elas são nelas mesmas vergonhosas e têm sua origem no desregramento³⁶. A conjugalidade é para a atividade sexual a condição de seu exercício legítimo.

31. SÊNEQUE, *Consolation à Marcia*, 24.

32. DION DE PRUSA, *Discours*, VII.

33. MARC AURÉLE, *Pensées*, I, 17.

34. ÉPICTÈTE, *Manuel*, XXXIII, 8.

35. ÉPICTÈTE, *Entretien*, II, 8 (12-14).

36. MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XII, pp. 63-64.

Entre o antigo tema de que a busca demasiado intensa do prazer contradiz o necessário domínio de si, e o princípio de que não pode haver prazer legítimo a não ser no quadro exclusivo da instituição matrimonial, há um passo importante que Musonius Rufo dá. E ele tira daí a conseqüência que se impõe, mesmo se ela pode parecer paradoxal para muitos de seus contemporâneos. Aliás, ele próprio a apresenta a propósito de uma objeção possível: dever-se-ia considerar como repreensível uma relação sexual que se produzissem entre duas pessoas livres e não vinculadas por laços do casamento? “Um homem que tem relação com uma cortesã ou com uma mulher não casada não lesa nenhum direito e nem furta a ninguém a esperança de uma descendência”. Mesmo nessas condições comete-se uma falta — assim como pode-se cometer uma falta e injustiça sem prejudicar ninguém à sua volta: a pessoa se emporcalha e, “como os porcos, obtém prazer com a própria sujeira”³⁷. Dentre as implicações dessa concepção das relações essenciais entre casamento e atividade sexual, deve-se colocar também a recusa que Musonius Rufo opõe à contracepção. Essas práticas, diz ele num texto consagrado à questão de saber se todos os filhos devem ser criados, opõe-se às leis das cidades que velam por manter sua população; elas também prejudicam os indivíduos, já que é tão útil ter uma descendência; mas elas são também uma ofensa à ordem universal desejada pelos deuses: “De que maneira não pecaríamos contra nossos deuses ancestrais e contra Júpiter protetor da família, quando fazemos tais coisas? Pois exatamente do mesmo modo que aquele que maltrata um hóspede peca contra Zeus, protetor dos direitos da hospitalidade, assim como aquele que age injustamente contra um amigo peca contra Zeus, deus da amizade, assim também aquele que age injustamente contra a própria descendência peca contra seus próprios deuses ancestrais e contra Zeus, protetor da família”³⁸.

Poderíamos ficar inclinados a reconhecer aqui a antecipação da idéia cristã de que o prazer sexual é nele mesmo uma mancha, que apenas a forma legítima do casamento, com a procriação eventual, poderia tornar aceitável. É um fato que essa passagem de Musonius foi utilizada por Clemente de Alexandria no segundo li-

vro do *Pedagogo*³⁹. Contudo, embora Musonius — como a maior parte dos moralistas antigos, com exceção dos cínicos — considere que a prática pública dessa espécie de relações seja vergonhosa, seria, certamente, falsear sua doutrina atribuir-lhe a idéia de que o prazer sexual é um mal, e que o casamento foi instaurado para reabilitá-lo e para regular, num quadro estrito, seu uso necessário. Embora Musonius estime vergonhosa toda relação sexual fora do casamento, não é que este tenha sido sobreposto àquela para retirá-lhe o caráter intrínseco de falta; é que, para o ser humano, racional e social, é da própria natureza do ato sexual inscrever-se na relação matrimonial e nela produzir uma descendência legítima. Ato sexual, vínculo conjugal, progenitura, família, e mesmo para além da cidade, comunidade humana, tudo isso constitui uma série cujos elementos são ligados, e onde a existência do homem encontra sua forma racional. Retirar daí os prazeres para desvinculá-los da relação conjugal e para propor-lhes outros fins é, efetivamente, causar dano àquilo que constitui o essencial do ser humano. A mancha não está no próprio ato sexual mas no “desregramento” que o dissociaria do casamento, onde encontra sua forma natural e seu fim racional. Nessa perspectiva, o casamento constitui, para o ser humano, o único quadro legítimo da conjunção sexual e do uso dos *aphrodisia*.

2. A partir dessa pertinência das relações e do prazer sexuais à conjugalidade legítima, pode-se compreender a nova problematização do adultério e o esboço de uma exigência de dupla fidelidade sexual.

Sabe-se que o adultério era juridicamente condenado e moralmente reprovado a título da injustiça que era feita por um homem àquela cuja mulher ele desencaminhava. O que o constituía, portanto, numa relação sexual fora do casamento, era o fato de a mulher ser casada e apenas este fato; por parte do homem, o eventual estado de casado não devia intervir; ou seja, o engano e o dano constituíam problema entre os dois homens — o que se apoderava da mulher e o que tinha sobre ela os direitos legítimos⁴⁰. Essa definição do adultério unicamente como dano aos direitos do marido era bem comum a ponto de ser encontrada até numa moral muito

37. *Ibid.*

38. MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XV, p. 78. Este texto é citado e comentado por NOONAN, *Contraception et mariage*, pp. 66-67.

39. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, II, 10.

40. Cf. *O uso dos prazeres*, cap. III.

exigente como a de Epicteto⁴¹. No meio de uma conversa sobre o tema de que “o ser humano nasce para a fidelidade” (*pistis*), surge um homem — um homem de letras (*philologos*) — que tinha sido surpreendido em flagrante delito de adultério, e que evoca a doutrina de Arquidamo sobre a comunidade das mulheres. As advertências que Epicteto lhe dirige falam de dois pontos. Primeiro, pela prática do adultério, o homem transgrediu “o princípio de fidelidade para o qual nascemos”; mas Epicteto não localiza essa “fidelidade” no quadro da instituição matrimonial; melhor ainda, ele nem mesmo cita o vínculo conjugal como sendo uma de suas formas essenciais; ele a caracteriza pelos vínculos que unem um homem com sua vizinhança, com seus amigos, com sua cidade; e o que constitui a seus olhos o adultério como falta é o rompimento que ele acarreta nesse tecido de relações entre homens, onde cada um é chamado não somente a respeitar os outros mas a se reconhecer a si próprio: “Se, ao rejeitarmos essa fidelidade para a qual nascemos, construímos armadilhas para a mulher de nosso vizinho, o que fazemos? Nada de diferente do que destruir e suprimir, não é verdade? A quem? Ao homem fiel, digno, religioso. E isso é tudo? E as relações de boa vizinhança, não as suprimimos? E a amizade, e a cidade, também não as suprimimos?”⁴² O adultério causa dano ao próprio sujeito e aos outros homens enquanto seres humanos.

Contudo, a despeito e ao lado dessa caracterização tradicional do adultério, encontram-se, em certas reflexões sobre a vida de casado, exigências muito mais rigorosas, no duplo sentido de que elas tendem a fazer intervir, cada vez mais, um princípio de simetria entre o homem e a mulher, e de que elas relacionam a sua justificação ao respeito que se deve ter para com o vínculo pessoal entre os esposos. A propósito dessas “verdades salutares” que se conhece de longe mas que, por não terem sido suficientemente repetidas, não têm condições de realmente reger a conduta, Sêneca evoca conjuntamente os deveres da amizade e os de uma fidelidade conjugal rigorosamente simétrica: “Sabes que as obrigações da amizade devem ser observadas religiosamente, mas não fazes nada. Sabes que aquele que exige a castidade da própria mulher quando ele próprio seduz a dos outros, é desonesto; sabes que, assim como é proibido

para ela ter um amante, também para ti é proibido ter uma amante”⁴³.

É em Musonius que se encontra articulado com mais detalhe o princípio de uma fidelidade conjugal simétrica⁴⁴. O raciocínio ocupa a longa passagem do tratado *Sobre os aphrodisia* onde está demonstrado que somente o casamento pode constituir o vínculo naturalmente legítimo das relações sexuais. Musonius depara-se com o que se poderia chamar “o problema da serviçal”. A escrava era a tal ponto aceita como objeto sexual pertencente ao quadro da casa, que podia parecer impossível proibir um homem casado de usá-la; entretanto é isso mesmo que Musonius quer proibir, ainda que, nota ele, essa escrava não seja casada (o que deixa supor que um casal de escravos numa casa tinha direito a um certo respeito). E para fundamentar essa proibição Musonius ressalta um princípio de simetria, ou melhor, um jogo relativamente complexo entre uma simetria na ordem do direito e uma superioridade na dos deveres. Por um lado, de que maneira se poderia aceitar que um marido tivesse relações com uma serviçal se não se reconhece, para uma esposa, o direito de ter relações com seu servidor? O direito que é contestado de um lado não pode ser atribuído de outro. Embora Musonius ache ao mesmo tempo legítimo e natural que o homem, na direção da família, tenha mais direitos do que a mulher, na ordem das relações e dos prazeres sexuais ele exige uma exata simetria. Mas, por outro lado, essa simetria dos direitos se completa pela necessidade de bem marcar, na ordem do domínio moral, a superioridade do homem. Se, de fato, fosse permitido ao marido fazer com uma serviçal o que se pede à mulher para não fazer com um escravo, equivaleria a supor que a mulher é mais capaz do que o homem de se dominar e de governar seus desejos; aquela que na casa deve ser dirigida seria, portanto, mais forte do que aquele que a dirige. Para que o homem seja, de fato, aquele que prevalece, é preciso que ele renuncie a fazer aquilo que se interdita a uma mulher. Nessa arte estoica do casamento, para a qual Musonius propôs um modelo tão estrito, requer-se uma forma de fidelidade: ela obriga do mesmo modo o homem e a mulher; ela não se contenta em interditar tudo o que poderia comprometer o direito dos outros homens; ela nem mesmo se contenta em proteger a esposa contra as ameaças que poderiam comprometer seu

41. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, 4, 2-3.

42. *Ibid.*, II, 4, 2-3.

43. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 94, 26.

44. MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XII, p. 66.

status privilegiado como dona-de-casa e como mãe; ela faz aparecer o vínculo conjugal como um sistema que equilibra com exatidão as obrigações no uso dos prazeres.

Essa conjugalização integral da prática sexual, que se encontra em Musonius, e o princípio de um monopólio estrito dos *aphrodisia*, reservado ao casamento, são sem dúvida excepcionais: chega-se a um ponto onde a arte da vida de casamento parece organizar-se em torno do princípio formal de uma lei de dupla interdição. Mas em autores que evitam formular regras tão rígidas, pode-se ver esboçar-se também uma exigência de fidelidade que requer modalidades de conduta e maneiras de fazer um tanto diferentes. Esses autores não ressaltam uma proibição explícita, mas o cuidado de preservar o vínculo conjugal com o que ele pode comportar de relação individual, de apego, de afeição e de respeito pessoal entre os cônjuges. Essa fidelidade se define menos por uma lei do que por um estilo de relação com a esposa, por uma maneira de ser e de se comportar a seu respeito. A renúncia tão completa quanto possível às relações extraconjugais deve dizer respeito, por parte do marido, a uma busca de delicadeza nessas relações; ela deve ser o efeito de uma conduta ao mesmo tempo hábil e afetuosa; ao passo que se pede à mulher uma certa sutileza na tolerância de fato que é obrigada a conceder e que ela seria imprudente em não observar.

O texto latino bem tardio que foi por muito tempo considerado como uma tradução da *Econômica* do Pseudo-Aristóteles justapõe, assim, a uma perspectiva tradicional sobre a dignidade da esposa, conselhos de prudência e de acomodamento. De um lado, o autor prescreve ao marido dar todos os cuidados que for preciso a uma esposa que deve tornar-se a mãe dos filhos que ele espera ter; prescreverá também não privar a mulher que esposou da honra que lhe é devida⁴⁵. Mas ele pede igualmente que os dois esposos evitem fazer algo de vil ou de desonesto um para o outro; recomenda ao homem de “só se aproximar de sua esposa com maneiras honestas, muito comedimento e respeito” (*cum honestate, et cum multa modestia et timore*); ele deseja que o marido não seja “negligente nem rigoroso” (*nec neglegens nec severus*): “tais sentimentos são aqueles que caracterizam as relações entre uma cortesã e seu amante”; com a própria mulher, ao contrário, o bom marido deverá demonstrar atenção, mas também comedimento, ao que a esposa respon-

derá com pudor e delicadeza, demonstrando “em partes iguais” afeição e temor⁴⁶. E ao acentuar o valor dessa fidelidade o autor desse texto dá claramente a entender à mulher que ela deverá ter, no que diz respeito às faltas de seu marido, uma atitude relativamente acomodatória; “que ela também esqueça as faltas que seu marido, na desordem de sua alma, pôde cometer contra ela” (*si quid vir animae passione ad ipsam peccaverit*); “que ela não se queixe e não seja exigente em relação ao que ele faz, mas que atribua tudo isso à doença, à inexperiência ou a erros acidentais”: desse modo, ele se prestará, em troca, a demonstrar-lhe reconhecimento após a sua cura⁴⁷.

Os *Preceitos conjugais* colocam, do mesmo modo, o princípio de uma fidelidade recíproca. Entretanto eles não o formulam como uma exigência rigorosa e formalmente simétrica; embora o texto suponha, sem mesmo ter que lembrá-lo, que a mulher deve fidelidade ao marido, ele deixa entender que a procura de outros prazeres é para o marido uma falta, talvez bem freqüente, mas também bastante ínfima. Todavia é no interior do vínculo do casamento, em função daquilo que são as relações afetivas entre os dois esposos — e não em função dos direitos e das prerrogativas —, que a questão deve ser resolvida. Ao marido, Plutarco demanda não ter relações sexuais com outras mulheres: não somente porque isto seria uma ameaça para a posição da esposa legítima, mas porque constituiria um golpe — um golpe natural e que faz sofrer. Ele lembra o que se passa com os gatos que ficam furiosos com o odor de um perfume; assim, também, as mulheres tornam-se furiosas quando seus maridos têm relação com outras mulheres; portanto, é injusto (*adikon*) fazer-lhes sofrer tão violento desgosto em troca de um prazer que é “pouca coisa”; e ele aconselha a seguir, com a esposa, o exemplo do apicultor, que não se aproxima das abelhas se teve relação com mulheres⁴⁸. Mas, inversamente, Plutarco aconselha às esposas demonstrar uma certa tolerância; não somente é melhor que fechem os olhos — um pouco como as esposas dos reis da Pérsia que participam dos banquetes com seus maridos mas retiram-se quando, no momento da embriaguez, chamam-se os músicos e as cortesãs; elas deveriam pensar que, se o seu esposo procura prazeres com uma hetaira ou com uma serviçal, é por respeito

46. *Ibid.*, III, 3.

47. *Ibid.*, III, 1.

48. PLUTARQUE, *Préceptes conjugaux*, 44, 144 c-d.

45. PSEUDO-ARISTOTE, *Économique*, III, 2.

por elas, e porque não querem fazê-las participar da própria devassidão, da própria licença e dos próprios excessos⁴⁹. Assim, o casamento, enquanto vínculo de afeição e relação de respeito, muito mais do que enquanto estrutura estatutária, exige para si todas as atividades sexuais e condena todas as que ocorreriam fora dele. E embora tenda a exigir uma fidelidade simétrica aos dois parceiros, ele também constitui um lugar de transação onde a afeição do marido para com a mulher e a prudência da esposa face ao marido terão que se compor: nele os prazeres exteriores do homem não serão mais o efeito reconhecido de sua superioridade estatutária, mas de uma certa fraqueza que o homem deve limitar tanto mais porque a mulher a tolera por uma concessão que, ao salvar talvez a sua honra, prova também sua afeição.

49 *Ibid.*, 50, 140 b.

OS PRAZERES DO CASAMENTO

A definição do casamento enquanto vínculo tão exclusivo quanto possível para o exercício dos *aphrodisia* abre-se (ou poderia abrir-se) para um conjunto de questões que dizem respeito à integração, ao papel, à forma e à finalidade dos atos de prazer no jogo das relações afetivas ou estatutárias entre o homem e a mulher.

De fato, deve-se reconhecer que, mesmo nas formas de reflexão onde o casamento ocupa um lugar importante, a economia dos prazeres na relação conjugal é tratada com extrema reserva. O casamento, nessa moral rigorosa que é professada por alguns, demanda o monopólio do prazer; mas nada se diz sobre quais prazeres serão nele admitidos e quais outros serão excluídos.

Dois princípios bem gerais são, todavia, freqüentemente evocados. Por um lado, acentua-se que a relação conjugal não deve ser estranha a Eros, a esse amor que alguns filósofos quiseram reservar para os rapazes; mas, por outro lado, que ela também não deve ignorar ou excluir Afrodite. Musonius, no texto onde mostra que o casamento, longe de ser um obstáculo, é uma obrigação para o filósofo, acentua a grandeza e o valor do estado matrimonial; e lembra quais são as três grandes divindades que velam sobre ele: Hera, para a qual “nos dirigimos como a protetora do himeneu”, Afrodite, posto que se chamou “*Aphrodision ergon* o comércio da esposa com o esposo”, e Eros (a que, efetivamente, ele poderia melhor se aplicar, “do que à união legítima entre o homem e a mulher”?). Juntas, essas três potências têm por função “reunir os dois esposos para a procriação dos filhos”⁵⁰. É da mesma ma-

50. MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, Hense, XIV.

neira que Plutarco afirmará o papel de Afrodite e de Eros naquilo que constitui propriamente o vínculo conjugal⁵¹.

Correlativamente a essa presença da paixão amorosa e das volúpias físicas no casamento, intervém um outro princípio, inverso ao primeiro mas também muito geral: a saber, que não se deve tratar a própria esposa como uma amante e que no casamento é preciso conduzir-se como marido e não como amante⁵². Compreende-se que o velho princípio da decência conjugal assumia tanto mais valor quanto mais o casamento tende a constituir o único lugar lícito para os prazeres do sexo. É preciso que Afrodite e Eros estejam presentes no casamento e em nenhum outro lugar; mas, por outro lado, convém que a relação conjugal seja diferente daquela entre amantes. Esse princípio se encontra sob várias formas. Quer sob a forma de um conselho de prudência, sem dúvida bem tradicional: iniciando a própria mulher em prazeres demasiado intensos, corre-se o risco de lhe dar lições de que ela fará mau uso, e em relação às quais se ficará arrependido por lhes ter ensinado⁵³. Quer sob a forma de conselhos dados a ambos os esposos: que eles encontrem um caminho mediano entre uma austeridade excessiva e uma conduta demasiado próxima dos devassos, e que o marido tenha sempre em mente que não se pode “ter relação com a mesma mulher, ao mesmo tempo como esposa e como amante” (*hos gamete kai hos hetaira*)⁵⁴. Quer sob a forma de uma tese geral: comportar-se muito ardentemente com a própria mulher é tratá-la como adúltera⁵⁵. O tema é importante, pois ele será reencontrado na tradição cristã, onde aparece muito cedo (Clemente de Alexandria a ele se refere nos *Stromates*⁵⁶, e na qual subsistirá por muito tempo (Francisco de Sales desenvolve suas implicações na *Introdução à vida devota*⁵⁷; seria preciso, sem dúvida, para compreender o sentido desse tema nos estóicos que o formulam, lembrar-se de que para eles o princípio natural e racional do casamento o destina a ligar duas existências, a produzir uma descendência, a ser útil para a cidade e a beneficiar o gênero humano

51. PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 759 e-f.

52. SÈNEQUE, *Fragments* (ed. Haase), 85.

53. PLUTARQUE, *Préceptes conjugaux*, 47, 144 f-145 a; cf. também 17, 140 c.

54. *Ibid.*, 29, 142 a-c.

55. SÈNEQUE, *Fragments*, 85.

56. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, II, 143, 1.

57. FRANÇOIS DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, III, 39.

na sua totalidade; buscar no casamento, prioritariamente, sensações de prazer, seria infringir a lei, reverter a ordem dos fins e transgredir o princípio que deve unir, num casal, um homem e uma mulher.

De uma forma mais concreta, porém, o problema que se coloca é o de saber qual estatuto e que formas a prática dos prazeres deve tomar nas relações de casamento, e sobre que princípios os preceitos de sua limitação interna poderão apoiar-se. A partir do momento em que o casamento exige um vínculo conjugal, que deve ser ao mesmo tempo uma relação pessoal altamente valorizada e o lugar exclusivo das relações de prazer, permitidas até então de modo bem livre, ao homem, nas margens de seu casamento, de que maneira essa estrutura matrimonial irá agora desempenhar seu papel de princípio de regulação? Que austeridade será requerida nesse casamento, se ele deve ser ao mesmo tempo o mais forte dos vínculos individuais e o único lugar dos prazeres legítimos? As formulações são, na sua maior parte, bastante vagas, um pouco como as que se encontram no texto latino que passa pelo III.º livro da *Econômica* atribuído a Aristóteles; nesse texto, o autor pede ao marido que se aproxime da sua mulher “com maneiras honestas” (*cum honestate*), “muita moderação e respeito” (*cum multa modestia et timore*); prescreve-lhe falar com ela “na língua de um homem de boa educação que só se permite ações legítimas e honrosas”; ele o aconselha a tratar sua esposa “com reserva e delicadeza” (*verecundia et pudore*)⁵⁸.

A austeridade intraconjugal será, mais precisamente, justificada pelas duas grandes finalidades naturais e racionais que são reconhecidas no casamento. Em primeiro lugar, é claro, a procriação. Não se deve — Sêneca o sublinha, mas vimos também que havia médicos para lembrá-lo — dar o prazer como fim para um ato que a natureza dispôs para a procriação; e, se os desejos do amor foram dados aos homens, não é para que provem da volúpia, mas sim para que eles propaguem sua espécie (*non voluptatis causa, sed propagandi generis*)⁵⁹. Musonius concluía, desse princípio geral, que as relações sexuais só poderiam ocorrer legitimamente se tivessem essa procriação como objetivo; quanto àquelas que só têm como finalidade o prazer, elas são “injustas e contrárias à lei,

58. PSEUDO-ARISTOTE, *Economique*, III, 3.

59. SÈNEQUE, *Consolation à Helvia*, 13, 4.

mesmo quando ocorrem no casamento”⁶⁰. Essa regra, que é encontrada também nos neopitagóricos, parece ter servido para justificar um certo número de proibições tradicionais: a que diz respeito às relações sexuais durante as regras (que, segundo os médicos, poderiam expulsar o sêmen), e aquela que as proíbe durante o tempo da gravidez (não somente porque seriam estéreis, mas sobretudo porque elas poderiam comprometer a sobrevivência do embrião). Mas fora dessas recomendações gerais, parece que não houve, apesar da identidade do princípio, o tipo de interrogações que serão encontradas na pastoral cristã sobre a legitimidade das relações sexuais, no caso de esterilidade reconhecida, ou após a idade da menopausa, e sobre as intenções que, antes ou mesmo durante o ato, um ou o outro dos parceiros podem ter. A exclusão do prazer como fim parece ter sido, nos moralistas mais rigorosos, uma exigência; mas essa exigência era mais uma posição de princípio do que um esquema que permitisse regular os comportamentos e codificar com precisão suas formas permitidas ou proibidas.

A segunda grande finalidade do casamento — a ordenação de uma vida comum e inteiramente compartilhada — constitui o outro princípio que invoca a austeridade no seio das relações conjugais. Assim como a finalidade procriadora, esse princípio também não estabelece a demarcação clara entre o que é permitido e o que é proibido. Mas certos autores — e em primeiríssimo lugar Plutarco — fazem-no desempenhar, na articulação das relações de prazer sobre a relação conjugal, um papel mais sutil e mais complexo. É que, por um lado, a obrigação de fazer da esposa uma companheira para a qual se abre a alma impõe que se tenha por ela um respeito que não se dirige somente à sua posição e a seu *status*, mas à sua dignidade pessoal; o regime dos *aphrodisia* deve, portanto, encontrar aí um princípio de limitação interna. Mas, por outro lado, se a vida de casamento deve ter por fim a constituição de uma comunidade perfeita — uma verdadeira “fusão de existência” — vê-se também que as relações sexuais e os prazeres, se são compartilhados e assumidos em comum, constituem um fator de aproximação entre os esposos. A formação de um vínculo sólido e seu reforço são, no uso dos *aphrodisia*, não somente uma garantia, mas um elemento que os favorece. Daí uma valorização dos prazeres sexuais (contanto que sejam integrados na relação matrimonial e bem inseridos

nela), conjuntamente à recomendação de uma austeridade em sua prática, que lhe permite, justamente, desempenhar esse papel positivo na união conjugal.

Esse processo em espiral da austeridade necessária e da intensidade almejada aparece claramente nos *Preceitos conjugais*. Ele constitui mesmo um de seus fios condutores. O texto retoma certos velhos princípios conhecidos sobre o pudor e o segredo que devem envolver não somente o ato procriador como também os simples gestos do prazer, como o beijo e as carícias⁶¹; ele lembra também, transformando uma fórmula conhecida de Heródoto, que o pudor de uma esposa não deve cair com o vestido que ela despe⁶², nem que a obscuridade deve cobrir qualquer licença; ao citar uma mulher que procurava escapar de Felipe fazendo-lhe observar que todas as mulheres se valem quando a lâmpada se apaga, Plutarco nota que a esposa, justamente, não deve ser como as outras; mas, escondida pela noite, e sem que se possa ver seu corpo, ela deve fazer brilhar o que há de virtuoso nela (*to sophron autes*). Ora, o que há de virtuoso nela é igualmente o que a liga exclusivamente a seu marido, e que a destina particularmente a ele: “sua constância e sua afeição”⁶³.

Em torno desse princípio de uma reserva acolhedora, de um pudor que significa a exclusividade de uma ligação, Plutarco desenvolve um certo número de conselhos que excluem tanto uma austeridade demasiado cuidadosa quanto uma facilidade sem contenção, e isso tanto para o homem como para a mulher. Sem dúvida, assim como a jovem espartana de quem ele cita o exemplo, uma boa esposa não deve, por si mesma, tomar a iniciativa em relação a seu marido⁶⁴; mas também não deve se mostrar aborrecida com as iniciativas do marido; a primeira atitude teria algo de atrevido que lembra a cortesã, mas na segunda haveria uma arrogância inamistosa⁶⁵. Temos aí, de uma forma ainda vaga, o esboço dessas regras fixando as formas das respectivas iniciativas e dos sinais a serem trocados, de que a pastoral cristã, mais tarde, fará tanto caso. Plutarco atribui muita importância aos perigos que podem comprometer, nas primeiras relações sexuais de um casal, o bom enten-

60. MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XII, p. 64.

61. PLUTARQUE, *Préceptes conjugaux*, 13, 139 e.

62. *Ibid.*, 10, 139 e.

63. *Ibid.*, 46, 144 e f.

64. Cf. também PLUTARQUE, *Des vertus des femmes*, 242 b.

65. PLUTARQUE, *Préceptes conjugaux*, 18, 140 c.

dimento ulterior e a solidez do vínculo que se forma então. Ele evoca o risco das más experiências que a jovem casada pode ter; ele aconselha a não se preocupar com isso pois os benefícios do casamento podem aparecer mais tarde: não fazer como aqueles que, ao serem picados pelas abelhas, renunciam a colher o mel⁶⁶. Mas ele também teme que um prazer físico demasiado vivo, experimentado no início do casamento, venha a expor a afeição ao desaparecimento quando esse prazer terminar; é melhor que o amor deva sua vitalidade ao caráter dos esposos e à disposição de seu espírito⁶⁷. Ao longo da vida matrimonial deve-se também não hesitar em fazer intervir o que pode haver de benéfico para a amizade conjugal nas relações sexuais entre esposos. Dessa função de reativação afetiva — à qual um dos interlocutores do *Diálogo sobre o amor* se refere explicitamente⁶⁸ — os *Preceitos conjugais* fornecem dois exemplos precisos: evitar, dentre todas as disputas, as que podem ocorrer no quarto de dormir; porque “não é fácil apaziguar num outro lugar as discórdias e as recriminações que a cama provoca”⁶⁹; ou ainda, quando se tem o hábito de dormir junto, não ir para um quarto separado porque se brigou; ao contrário, é nesse momento que se deve invocar Afrodite, “que é o melhor médico para esse tipo de males”⁷⁰.

O tema ocupa um lugar relativamente importante no próprio Plutarco. Vamos encontrá-lo no *Diálogo sobre o amor*, onde servirá de discriminante essencial entre o amor pelas mulheres, no qual o prazer pode integrar-se a um papel positivo na relação espiritual, e o amor pelos rapazes, onde o prazer físico (que se supõe não ser recíproco) não pode figurar como fator favorável no interior da relação. Esse tema é igualmente evocado no *Banquete dos sete sábios*, onde se trata das volúpias sexuais, em ligação com os dois outros prazeres físicos aos quais elas são frequentemente associadas: a embriaguez e a música. O interlocutor — Mnesífilo — observa que em toda arte ou prática a obra não está na manipulação dos instrumentos ou dos materiais, mas naquilo que se quer fazer: o *ergon* do arquiteto não consiste na argamassa que ele mistura, mas no templo que constrói; as Musas, quando se ocupam

66. *Ibid.*, 2, 138 d-e.

67. *Ibid.*, 2, 138 f.

68. Cf. *infra*, cap. VI.

69. PLUTARQUE, *Préceptes conjugaux*, 39, 143 e.

70. *Ibid.*, 38, 143 d.

da lira ou da flauta, não têm outra tarefa do que “a formação moral e o abrandamento das paixões”⁷¹. Do mesmo modo e assim como a tarefa de Dionísio não está no fato de beber vinho inebriante, a tarefa de Afrodite (*ergon Aphrodités*) não está na simples relação e conjunção do corpo (*sunousia, meixis*): ela está no sentimento de amizade (*philophrosune*), na necessidade (*pothos*), nas relações (*homilia*) e no comércio (*sunetheia*) recíprocos. A relação sexual, na vida conjugal, deve servir como instrumento para a formação e o desenvolvimento de relações afetivas simétricas e reversíveis: “Afrodite”, diz Plutarco, “é a artesã que cria a concórdia e a amizade (*homophrosunes kai philias demiourgos*) entre homens e mulheres, pois através de seus corpos e sob o efeito do prazer ela liga e funde ao mesmo tempo as almas”⁷².

Esses conselhos podem parecer demasiado grosseiros. Mas eles não deixam de figurar entre os preliminares de uma longa história: a da codificação das relações morais entre os esposos, sob o duplo aspecto de uma recomendação geral de reserva, e de uma lição complexa de comunicação afetiva através dos prazeres sexuais.

Um princípio “monopolístico”: nada de relações sexuais fora do casamento. Uma exigência de “des-hedonização”: que as conjunções sexuais entre os esposos não obedeçam a uma economia do prazer. Uma finalização procriadora: que tenham por objetivo o surgimento de uma progenitura. Temos aí os três traços fundamentais que marcam a ética da existência conjugal, que certos moralistas desenvolveram no início da época imperial, e cuja elaboração deve muito ao estoicismo tardio. Mas não se trata, contudo, de traços que lhe sejam próprios: encontraram-se exigências semelhantes nas regras impostas por Platão aos cidadãos de sua República; podemos reencontrá-las mais tarde, naquilo que a Igreja pôde exigir de um bom casal cristão. Muito mais do que uma inovação ao rigor estóico, muito mais do que um projeto próprio à moral dessa época,

71. PLUTARQUE, *Banquet des sept Sages*, 156 c.

72. *Ibid.*, 156 d. Em *Plutarque et le stoïcisme* (p. 109), Babut observa que Antípatros, Musonius e Hierocles “interessam-se mais pelo casamento do que pelo amor; seu objetivo parece ser, sobretudo, o de estabelecer que o casamento não impede de levar uma vida filosófica; enfim, não se encontra neles vestígio de uma das idéias importantes do *Amatorius*, a saber, que a mulher é tão capaz como o homem de inspirar a paixão amorosa”.

esses três princípios não deixaram, durante séculos, de marcar o papel de foco de austeridade sexual que se quis que o casamento desempenhasse.

Mas a constância desses três princípios não deve fazer crer numa pura e simples identidade. Uma certa moral mais ou menos estoicizante da época imperial não se contentou em veicular, da utopia platônica ao cristianismo, o código de um casamento “monopolístico”, destinado à procriação e desconfiado quanto ao prazer. Ela lhe trouxe um certo número de inflexões particulares que dizem respeito às formas então assumidas pelo desenvolvimento da cultura de si.

Convém observar inicialmente que, em Platão, a obrigação de inserir todos os prazeres sexuais na estrutura matrimonial encontrava uma de suas justificações principais na necessidade de fornecer à cidade os filhos de que precisava para subsistir e conservar sua força. Em compensação, no cristianismo, o vínculo da relação sexual com o casamento será justificado pelo fato de que a primeira contém, em si mesma, as marcas do pecado, da queda e do mal, e que somente o segundo pode lhe dar uma legitimidade à qual deve-se mesmo perguntar se ela o inocenta inteiramente. Ora, em Musonius, Sêneca, Plutarco ou Hierocles, mesmo se a utilidade desempenha um certo papel, mesmo se a desconfiança para com os arrebatamentos do prazer é muito viva, o vínculo entre casamento e *aphrodisia* não se estabelece, no essencial, nem postulando a primazia dos objetivos sociais e políticos do casamento, nem postulando um mal originário e intrínseco aos prazeres, mas ligando-os entre si através de uma pertinência de natureza, de razão e de essência. Digamos, a fim de levar em conta as diferenças de posição e as variantes doutrinárias, que o monopólio sexual que se tende a reivindicar para o casamento nessa forma de ética, gravita menos em torno das utilidades “externas” do casamento, ou da negatividade “interna” do prazer, do que de uma tentativa de levar à coincidência um certo número de relações: a conjunção de dois parceiros sexuais, o vínculo dual dos cônjuges, o papel social da família — e isso na adequação mais perfeita possível da relação para consigo.

Encontra-se aí uma segunda diferença importante. A obrigação de manter o uso dos próprios prazeres no quadro do casamento também era, para o guardião de Platão, como para o chefe de Isócrates ou para o cidadão de Aristóteles, uma maneira de exercer o domínio sobre si mesmo, um domínio tornado obrigatório pelo

status ou pela autoridade que o sujeito deve exercer na cidade. O princípio de uma fidelidade conjugal perfeita será, na pastoral cristã, um dever incondicional para quem se preocupa com a própria salvação. Em troca, nessa moral inspirada pelo estoicismo, é para satisfazer as exigências próprias à relação consigo, a fim de não lesar o que se é por natureza e por essência, a fim de honrar-se a si mesmo como ser racional, que convém fazer, dos prazeres sexuais, um uso interno ao casamento e conforme aos seus fins. É claro que esse princípio que tende a excluir, mesmo para os homens, a relação sexual fora do casamento, e a só autorizá-la para certos fins determinados, será um dos pontos de fundamento para um “jurisdicionamento” ulterior das relações conjugais e da prática sexual; assim como a da mulher, a atividade sexual do homem casado correrá o risco de ficar, pelo menos em princípio, sob o jugo da lei; e no interior do casamento, um código preciso dirá o que é permitido ou proibido fazer, querer, ou até pensar. Mas esse jurisdicionamento — que será posteriormente, tão sensível — é ligado à pastoral cristã e à sua estrutura própria. Ora, mesmo nos textos mais detalhados sobre a vida do casal, como os de Plutarco, não é uma regulamentação que se propõe para demarcar o permitido e o proibido, mas sim uma maneira de ser, um estilo de relações; a moral do casamento e os conselhos sobre a vida conjugal são, ao mesmo tempo, princípios que valem universalmente, e regras para aqueles que querem dar à própria existência uma forma honrada e bela. Trata-se da universalidade sem lei de uma estética da existência que, de todo modo, só é praticada por alguns.

A conjugalização das atividades sexuais, que tende a localizar a legitimidade unicamente no casamento, tem, evidentemente, por conseqüências sua restrição manifesta (pelo menos no que concerne ao homem, já que ela é desde muito tempo exigida para a mulher casada). Além disso, a exigência de uma dissociação entre o uso desses prazeres e a finalidade hedônica tenderá a uma desqualificação interna dessa própria atividade. Mas deve-se compreender também que essas restrições e essa desqualificação são acompanhadas por um outro processo: uma intensificação do valor e do sentido das relações sexuais no interior do casamento. De fato, por um lado, as relações sexuais intraconjugais não são mais simplesmente a conseqüência e a manifestação de um direito; é preciso que elas tomem lugar no interior de um feixe de relações que são as da afeição, do apego e da reciprocidade. Por outro lado, embora o prazer como finalidade deva ser eliminado, ele deve ser, pelo menos

em algumas das formulações mais sutis dessa ética, utilizado como elemento (ao mesmo tempo instrumento e garantia) no jogo das expressões afetivas entre os esposos.

E, justamente em nome dessa intensificação do valor dos *aphrodisia* nas relações conjugais, por causa do papel que se lhe atribui na comunicação entre esposos, é que se começa a interrogar de modo cada vez mais dubitativo os privilégios que tinham sido possíveis reconhecer ao amor pelos rapazes.

CAPÍTULO VI

OS RAPAZES

1. Plutarco
2. Luciano
3. Uma nova erótica

COMPARADA com as elevadas formulações da época clássica, a reflexão sobre o amor pelos rapazes perdeu, nos primeiros séculos de nossa era, se não em atualidade, pelo menos em intensidade, em seriedade e algo que tinha de vivo. Ela assume, lá onde se manifesta, um ar facilmente repetitivo: variando sobre temas antigos — freqüentemente os do platonismo — ela participa, mas de modo tênue, à reativação da cultura clássica. Mesmo quando a filosofia procura dar de novo à figura de Sócrates seu prestígio de outrora, o amor pelos rapazes, com os problemas que coloca, não constitui um foco ativo e vivo de reflexão: os quatro discursos de Máximo de Tiro sobre o amor socrático não poderiam fornecer um argumento contrário.

O que não quer dizer que a prática tenha desaparecido ou que ela tenha-se tornado o objeto de uma desqualificação. E todos os textos mostram muito bem que ela ainda era corrente e sempre considerada como coisa natural. O que parece ter mudado não é o gosto pelos rapazes, nem o julgamento de valor que se faz sobre aqueles que têm essa inclinação, mas o modo pelo qual se interroga sobre ele. Obsolescência, não da própria coisa, mas, sim, do problema; recuo do interesse que se lhe confere; desaparecimento da importância que se lhe reconhece no debate filosófico e moral. Essa “desproblematização” tem, sem dúvida, muitos motivos. Alguns dizem respeito à influência da cultura romana; não que os romanos tenham sido mais insensíveis do que os gregos a essa espécie de prazer. Mas a difícil questão dos rapazes como objetos de prazer era colocada, no quadro de suas instituições, com menos acuidade do que no de uma cidade grega. Por um lado, as crianças de boa origem eram bem “protegidas” pelo direito familiar e pelas

leis públicas; os pais de família pretendiam fazer respeitar o poder que exerciam sobre os filhos; e a famosa lei Scantinia, que — Boswell o mostrou muito bem¹ — não interditava a homossexualidade, defendia o adolescente livre do abuso e da violência. Por outro lado, e também sem dúvida como consequência, o amor masculino se praticava sobretudo com os jovens escravos, cujo estatuto não causava cuidados: “Em Roma o efebo de origem livre era substituído pelo escravo”, diz P. Veyne². Apesar de helenizada e impregnada pela filosofia, Roma, cujos poetas amavam tanto cantar os adolescentes, não deu ecos à grande especulação grega sobre o amor pelos rapazes.

Além disso, as formas assumidas pela prática pedagógica e seus modos de institucionalização tornavam muito difícil valorizar a relação com os adolescentes em termo de eficácia educativa. Quando Quintiliano evoca o momento em que o rapaz deve ser confiado ao mestre de retórica, ele insiste sobre a necessidade de garantir-se quanto aos “costumes” deste último: “com efeito, as crianças estão quase formadas quando passam para esses professores e, quando se tornam jovens, ainda permanecem junto a estes; é também preciso velar, com o maior cuidado, para que suas idades ainda tenras encontrem na pureza do mestre uma proteção contra toda ofensa e que o excesso de seus arrebatamentos seja desviado da licença por meio de sua gravidade”; é preciso, portanto, que o mestre “adote com relação a seus alunos os sentimentos de um pai e que se considere como o representante daqueles que lhe confiam os próprios filhos”³. De modo mais geral, uma certa diminuição da importância das relações pessoais de *philia*, assim como a valorização do casamento e do vínculo afetivo entre esposos fizeram, sem dúvida, bastante para que a relação de amor entre homens cessasse de constituir o cerne de uma discussão teórica e moral intensa.

Entretanto três textos importantes permanecem: o diálogo de Plutarco sobre o amor, o mais tardio, atribuído a Luciano, e as quatro dissertações de Máximo de Tiro sobre o amor socrático. Podemos deixar de lado esse último texto: não por causa de seu caráter retórico e artificial — os *Amores* do Pseudo-Luciano não o são menos, e a reativação de temas antigos em exercícios acadê-

micos é um traço da época. Mas o texto de Máximo de Tiro é essencialmente consagrado — é o que faz a sua tradicionalidade — à distinção e à comparação, nas relações masculinas, entre duas espécies de amor: aquele que é belo e justo e aquele que não o é⁴. Máximo de Tiro faz coincidir essa distinção, de acordo com a tradição platônica, com a oposição entre o amor verdadeiro e aquele que nada mais é do que sua aparência. E, a partir daí, ele desenvolve a comparação sistemática e tradicional entre os dois amores. De acordo com as qualidades particulares que lhes pertencem: um comporta virtude, amizade, pudor, franqueza, estabilidade; o outro comporta excesso, ódio, impudor, infidelidade. De acordo com as maneiras de ser que os caracterizam: um é helênico e viril, e outro efeminado e bárbaro. Enfim, segundo as condutas pelas quais eles se manifestam: um cuida do amado, acompanha-o ao ginásio, à caça, ao combate; segue-o na morte; e não é na noite nem na solidão que ele procura sua companhia; o outro, em troca, foge do sol, procura a noite e a solidão, e evita ser visto com aquele a quem ama⁵.

Os diálogos de Plutarco e do Pseudo-Luciano sobre o amor são construídos de um modo bem diferente. Sua *Erótica* é também binária e comparativa: trata-se sempre de distinguir duas formas de amor e de confrontar seu valor. Mas em vez dessa comparação intervir no interior de um Eros dominado, se não inteiramente representado, pelo amor masculino, para fazer aparecer duas formas moralmente desiguais, ela parte de duas formas de relações naturalmente distintas: a relação com os rapazes e a relação com as mulheres (e mais precisamente a que se pode ter com sua esposa legítima no quadro do casamento); e é a essas duas formas, dadas como distintas, que se colocará a questão do valor, da beleza e da superioridade morais. Com essas diversas consequências que modificam consideravelmente a questão da *Erótica*: que o amor pelas mulheres e singularmente o casamento fazem, de pleno direito, parte do campo do Eros e de sua problematização; que esta se apóia na oposição natural entre o amor por seu próprio sexo e o amor pelo outro; e que, enfim, a valorização ética do amor não poderá mais se efetuar pela elisão do prazer físico.

Tal é o paradoxo: é em torno dessa questão do prazer que se desenvolverá a reflexão sobre a pederastia na Antiguidade grega;

1. J. BOSWELL, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, p. 61 e seq.

2. P. VEYNE, “L'Amour à Rome”, in *L'Histoire*, janeiro de 1981, p. 77.

3. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, II. 2.

4. MAXIME DE TYR, *Dissertations*, 24, 1; 25, 1.

5. *Ibid.*, 25, 2-4.

é em torno dessa mesma questão que ela entrará em regressão. É o casamento, como vínculo individual suscetível de integrar as relações de prazer e de dar-lhes valor positivo que vai constituir o foco mais ativo para a definição de uma estilística da vida moral. O amor pelos rapazes não se tornará, por isso, uma figura condenada. Ele encontrará ainda muitas maneiras de se expressar na poesia e na arte. Mas sofrerá uma espécie de "desinvestimento" filosófico. Ao interrogá-lo, em vez de procurar nele uma das formas mais elevadas possíveis de amor, vai-se objetar-lhe, como insuficiência radical, sua incapacidade para instaurar as relações de prazer. A dificuldade em pensar as relações entre essa forma de amor e o uso dos *aphrodisia* tinha sido por muito tempo o motivo de sua valorização filosófica; ela se torna agora a razão de ver nele um gosto, um hábito, uma preferência que podem ter sua tradição, mas que não poderiam definir um estilo de vida, uma estética da conduta e toda uma modalidade de relação consigo, com os outros e com a verdade.

O diálogo de Plutarco e o do Pseudo-Luciano testemunham, ao mesmo tempo, dessa legitimidade sempre reconhecida ao amor pelos rapazes e de seu declínio crescente como tema vivo de uma estilística da existência.

1

PLUTARCO

O *Diálogo sobre o amor* de Plutarco se abre e conclui sob o signo do casamento. No dia seguinte às suas bodas, Plutarco foi fazer, com sua mulher, uma peregrinação a Téspias: eles queriam fazer sacrifício ao deus e pedir-lhe que favorecesse essa união que uma desavença entre suas famílias colocava sob maus augúrios. Encontraram seus hospedeiros no meio de uma pequena agitação: deve o jovem Baco, efebo cobiçado, casar-se ou não com a mulher que o persegue? Debate, peripécia, rapto. O diálogo termina quando todo mundo se prepara para fazer o cortejo com os novos esposos e fazer sacrifício ao deus benévolo. O diálogo se desenrola de um casamento a outro ⁶.

Ele também se desenrola sob o signo de Eros, no momento das Erotídiás, essas festas que eram celebradas em Téspias de quatro em quatro anos, em honra "do Amor e das Musas". É a esse deus que Plutarco fez questão de pedir proteção para seu casamento; é a esse deus que se invocará para as bodas contestadas de Baco com Ismenodora: pois parece que ele "aprova e favorece com sua benevolência aquilo que está em vias de se realizar" ⁷. Entrementes Plutarco terá tido tempo de cantar um longo elogio de Eros, de sua divindade, antiguidade, potência, favores e da força com a

6. H. MARTIN (*Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, ed. por H. D. Betz) observa que o diálogo não faz diferença explícita entre o amor heterossexual e casamento. Aproximando o *Diálogo sobre o Amor* e os *Preceitos conjugais*, L. Goessler insiste sobre a ligação marcada por Plutarco entre *gamos* e *eros*, e sobre o que há nisso de novo na questão tradicional do casamento.

7. PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 771 c.

qual ele eleva e atrai as almas; terá ele dessa forma, por seu lado, contribuído ao culto do deus que se celebra ao mesmo tempo em toda a cidade em festa. Eros e Gamos, a força do amor e o vínculo conjugal em suas mútuas relações: tal é o tema do diálogo. A finalidade dos ritos religiosos que lhe servem de moldura é clara: que a potência de Eros, chamada a proteger o casal, triunfe sobre os desentendimentos das famílias, apazigüe a dissensão entre os amigos e assegure a felicidade das vidas conjugais. O objetivo teórico do debate é conforme a essa prática de devoção; ele a fundamenta na razão: mostrar que o vínculo conjugal, mais do que qualquer outra relação, é capaz de acolher a força do Amor, e que este encontra, entre os humanos, seu lugar privilegiado no casal.

O pretexto da conversa e as peripécias exteriores que suscitam seus desenvolvimentos sucessivos são contados de modo solene e irônico: é um acontecimento "patético", que tem "tudo de um drama"; para representá-lo, seria preciso "um coro" e seria necessário "um palco"⁸. Na verdade, tratava-se de um pequeno episódio cômico. Baco, o adolescente desejável — ele é belo, virtuoso —, é perseguido por um crasta, Písias; mas também por uma viúva, muito mais velha do que ele. Esta tinha sido encarregada de procurar para ele uma esposa conveniente; e não tinha encontrado nada, nem ninguém melhor que ela própria; aborda o rapaz, persegue-o, rapta-o, organiza já a boda, às barbas do amante, furioso e depois resignado. O diálogo começa quando já se sabe dos projetos da temível viúva, mas antes que ela tenha dado seu golpe de força. A criança ainda está, por conseguinte, entre seus dois pretendentes: não sabe que caminho escolher; como transferiu a decisão aos mais velhos, estes irão deliberar. A discussão ocorre, assim, entre dois partidários do amor pelos rapazes, Protógenes e Písias, e dois partidários do amor pelas mulheres, Antímion e Dafne. Ela se desenrola diante de Plutarco que logo abandona o papel de testemunha, toma em mãos o debate, e o conduz para uma teoria geral do amor: tendo os primeiros campeões dos dois amores desaparecido, Plutarco terá por interlocutores, e adversários, Pemptides e sobretudo Zeuripo, que têm sobre o amor uma concepção materialista e, sobre o casamento, uma idéia agressivamente crítica à qual Plutarco deverá replicar.

Temos aí um dos traços notáveis do diálogo.

Ele parte do esquema tradicional — quer seja nas figuras míticas ou na casuística moral — do cruzamento dos caminhos: existem duas vias, qual escolher, a do amor pelos rapazes ou a do amor pelas mulheres? Ora, na verdade o debate não levanta exatamente esse problema: enquanto nos textos platônicos o Eros masculino e nobre é oposto àquele fácil, múltiplo, físico, "pandêmico" (que, manifestamente, é aquele que se pode praticar com rapazes e moças fora do casamento), a escolha, em Plutarco, está entre os rapazes, por um lado, e o casamento, por outro, como se fosse neste último que a relação com as mulheres se realiza.

Um outro elemento distintivo no diálogo de Plutarco é a personagem da mulher na perseguição ao rapaz. Todos os traços que a marcam são significativos. Ela é mais velha do que o rapaz, mesmo estando ainda na juventude; é mais rica do que ele; tem um *status* social mais importante; a vida passada já lhe deu experiência⁹. Essa espécie de situação não é extraordinária na Grécia — ao mesmo tempo por causa da raridade das mulheres e da estratégia dos casamentos. Mas se experimentava, contudo, uma certa reticência diante dessa espécie de união; e o marido mais jovem e mais pobre encontrava-se, em relação à sua mulher, numa situação um tanto incômoda, já que a preeminência do marido era estatutária nas relações matrimoniais. Aliás, nos textos consagrados à vida conjugal, encontram-se muitas observações sobre esses inconvenientes; Plutarco, na *Vida de Sólon*, recomenda ao magistrado que encontra o jovem empenhado junto a uma velha, "como um macho atrás de uma perdiz", de fazê-lo passar numa casa de uma moça precisada de esposo¹⁰. Písias não deixará, aliás, de lembrar esses temores habituais aos partidários do casamento de Baco¹¹. Sem ser totalmente excepcional, tinha-se aí uma união paradoxal e perigosa, onde se marcavam demasiado os interesses de um e os apetites do outro, para que deixasse pressagiar uma existência feliz e sábia. O que Baco tem como proposta — contra o amor pederástico — não é, portanto, o melhor, mas o menos bom dos casamentos possíveis. A discussão que o justificará e o desenlace que o fará triunfar terão tanto mais valor por isso mesmo.

Mas deve-se ainda ressaltar um outro traço paradoxal. Ismenodora, a ardente viúva, é uma mulher cheia de qualidades: é

9. *Ibid.*, 754 c.

10. PLUTARQUE, *Vie de Solon*, 20, 8.

11. PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 752 e-f.

8. *Ibid.*, 749 a.

virtuosa; leva uma "vida comportada"; é envolta pelo respeito da opinião; nunca "correu sobre ela algum falatório"; jamais "a suspeita de uma ação vergonhosa passou por sua casa" ¹². No entanto ela se lançou sem comedimento à perseguição do rapaz; ele lhe foi confiado para que ela pudesse favorecer seu casamento, mas de tanto ouvir falar bem dele, de tanto ver com seus próprios olhos sua beleza e suas qualidades, e constatar que ele era perseguido por tantos amantes valorosos, ela o ama por sua vez. Ou melhor, ela o persegue; espreita-o quando ele volta do ginásio, impossibilitada de acompanhá-lo; e com a cumplicidade de alguns amigos, ela "o rapta". É sabido que esses "raptos" — em parte reais, em parte combinados também — eram um elemento freqüente senão na própria realidade, pelo menos, certamente, na literatura pederástica. Muitas narrativas míticas e históricas giram em torno de um desses episódios de violência. As *Histórias de amor* atribuídas a Plutarco, e, dentre os *Discursos* de Máximo de Tiro, os que são consagrados ao amor socrático, a eles fazem referência ¹³. E se uma pessoa com tanta virtude como Ismenodora se lança numa tal investida, é porque ela estava possuída "por um impulso divino, mais forte do que a razão humana". Ora, todos esses traços (a diferença de idade, o mérito reconhecido, o interesse pelas qualidades morais e pela boa reputação do amado, a iniciativa da perseguição, a violência da inspiração divina) são facilmente reconhecíveis: são os que caracterizam o amante de rapazes no modelo pederástico tradicional. Ismenodora, na descrição de Plutarco, está exatamente na posição do erasta. De modo que, no final das contas, Baco não tem realmente que escolher entre duas formas de amor profundamente diferentes — aquele que pode estabelecer-se entre um jovem bem-dotado e um homem mais velho que se interessa pela beleza de seu amigo, e aquele que se estabelece entre um marido e uma mulher para gerir um patrimônio e criar filhos; mas sim entre as duas formas de um mesmo amor, com a única diferença de que num caso trata-se do amor de um homem, no outro o de uma mulher. Que se trata de um mesmo tipo de relação é o que Plutarco marca muito explicitamente numa de suas intervenções em favor do casamento com Ismenodora: ninguém, diz ele, pode dispensar autoridade, nem ser perfeito por si mesmo; "o efebo está submetido ao ginasiarca, o adolescente ao erasta, o

adulto à lei e ao estrategista... Por conseguinte, seria escandaloso que uma mulher cheia de senso e já em idade avançada governe a vida de seu jovem marido, mostrando-se ao mesmo tempo útil pela superioridade de sua experiência (*toi phronein mallon*) e agradável por sua afeição (*toi philein*) e sua ternura?" ¹⁴.

Percebe-se que o diálogo de Plutarco é subtendido por dois movimentos: por um lado, o deslizamento devido à própria discussão; a questão da escolha que o amado deve fazer entre seus dois amantes torna-se sub-repticiamente a questão do amor sob as suas duas formas possíveis — pelos rapazes ou pelas moças; e, por outro, a transferência possibilitada pela situação paradoxal da intriga, que confere à relação com uma mulher as mesmas virtualidades éticas que a relação com um homem. Na pequena dramaturgia que sustenta as peripécias do diálogo, o objetivo de todo o debate aparece claramente: trata-se de formar uma concepção do amor único; e esta não rejeitará os valores próprios ao amor pederástico, ao contrário, ela os incluirá numa forma mais ampla, mais completa e tal que, finalmente, só a relação com mulheres e, mais precisamente, com a esposa, poderá instaurá-la.

Fica-se tentado em ver nesse diálogo de Plutarco um dos numerosos concursos de retórica que faziam com que o amor pelas mulheres e o amor pelos rapazes se afrontassem para designar um vencedor. Focalizado assim, ele pode passar por uma das mais ardentes defesas da afeição e dos prazeres conjugais; e é legítimo situá-lo ao lado dos tratados estoicos sobre o casamento; com eles tem em comum muitos temas e muitas formulações. Mas nesse texto se trata de outra coisa que não uma argumentação a favor do casamento e contra a pederastia. Pode-se ver nele o esboço de uma mudança importante na Erótica antiga. Essa transformação pode ser resumida brevemente: enquanto que, na prática dos *aphrodisia*, não se admitia descontinuidade, fronteira intransponível, desvio de valores importante, a elaboração da Erótica, em troca, era nitidamente dualista: aliás dualismo duplo e bastante complexo por ele mesmo, já que, por um lado se opunha o amor vulgar (aquele onde os atos sexuais são preponderantes) e o amor nobre, puro, elevado, celeste (onde a presença desses mesmos atos é, se não anulada, pelo menos velada); e já que, por outro lado, acentuava-se a especificidade do amor pelos rapazes cuja aspiração, forma, objetivos, efeitos — se pelo menos o sujeito se conformava bem à sua

12. *Ibid.*, 749 d e 755 d-e.

13. PLUTARQUE, *Histoire d'amour*, 2, 772 e; 3, 773 f.

14. PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 754 d.

verdadeira natureza — eram supostamente diferentes daquilo que se poderia encontrar nos outros amores. Esses dois dualismos tendiam, aliás, a se recobrir, já que se admitia que o amor “verdadeiro” pelos rapazes nada mais podia ser do que um amor puro e independente da busca vulgar dos *aphrodisia* (aquela que anima o desejo pelas mulheres ou o apetite desviado por rapazes). Um campo contínuo dos *aphrodisia* e uma Erótica de estrutura binária: é essa configuração que começa a se inverter aqui. O *Diálogo* de Plutarco pode testemunhar desse movimento que, na verdade, só se completará muito mais tarde, quando for edificada uma concepção absolutamente unitária do amor, ao passo que a prática dos prazeres será demarcada por uma fronteira estrita: a que separa as conjunções de um sexo ao outro e as relações internas a um mesmo sexo. É esse regime que, grosso modo, é ainda o nosso hoje em dia, na medida em que está solidificado por uma concepção unitária da sexualidade, que permite marcar de modo estrito o dimorfismo das relações, e a estrutura diferencial dos desejos.

No *Diálogo* de Plutarco se percebe o esforço para constituir uma Erótica unitária, nitidamente organizada sobre o modelo da relação homem-mulher e mesmo marido-mulher; em relação a esse amor único (ele é supostamente o mesmo, quer se dirija a mulheres ou a rapazes), a ligação pederástica se encontrará, na verdade, desqualificada, mas sem que por isso seja traçado um limite severo, como o será mais tarde, entre os atos “homo” ou “heterossexuais”. Toda a articulação do texto gira em torno dessa unificação da Erótica. Ela se opera através de uma discussão crítica (a do “dualismo”), através da elaboração de uma teoria unitária (a do amor) e através da introdução de um conceito fundamental (o de *Charis*, a Graça).

1. A exposição e a crítica do “dualismo” tradicional podem ser resumidas brevemente. Esse dualismo é, evidentemente, defendido pelos partidários do amor pelos rapazes. Protógenes e Písias, aliás, deixarão logo o palco — a partir do momento em que se souber do rapto de Baco: eles permaneceram lá o tempo de celebrar por uma última vez a Erótica diferencial. Segundo esta, o amor pelos rapazes é ao mesmo tempo diferente da inclinação pelas mulheres e superior a ela por duas razões: uma, que diz respeito à sua respectiva posição em relação à natureza; e a outra, que concerne ao papel desempenhado, em cada um deles, pelo prazer.

Os partidários do amor pelos rapazes fazem uma breve alusão ao argumento freqüente que opõe tudo o que há de artificial nas mulheres (enfeites e perfumes em umas, navilhas, filtros e pinturas nas mais desavergonhadas), ao natural dos rapazes que são encontrados na palestra¹⁵. Mas o essencial de seu argumento contra o amor pelas mulheres é que ele nada mais é do que uma inclinação da natureza. É a natureza, na verdade, diz Protógenes, que colocou em nós um apetite (*orexis*), levando os sexos um para o outro: era preciso que fôssemos levados a procriar como o somos a alimentarmos. Mas é claro que esse mesmo tipo de apetite é encontrado nas moscas em relação ao leite, nas abelhas quanto ao mel; ele também seria encontrado nos cozinheiros no que diz respeito aos frangos e às vitelas. Protógenes nem pensa em dar, a todos esses apetites, o nome de Amor¹⁶. A naturalidade da atração para o outro sexo não condena, evidentemente, a indispensável prática que nos faz unir-nos às mulheres; mas ela limita seu valor ao de uma conduta que se pode encontrar em toda parte no mundo animal, e que tem como razão de ser uma necessidade elementar. O caráter natural das relações com as mulheres é invocado por Protógenes para marcar sua imperfeição e para traçar a diferença com um amor pelos rapazes que, este sim, desdenha tais necessidades e visa bem mais alto. Na verdade, ele não desenvolve o que é para ele esse Amor além da natureza: é Plutarco que retomará esses temas platônicos, mas para integrá-los, contra os defensores dos rapazes, numa concepção unitária do amor.

A outra diferença é marcada pelo papel do prazer. A atração pelas mulheres não pode se desligar dele; o amor pelos rapazes, ao contrário, só é verdadeiramente conforme à sua essência se dele se afastar. A fim de defender essa tese, a argumentação utilizada por Protógenes e Písias é mais estoica. Eles acentuam que a relação com as mulheres foi ordenada pela natureza para a conservação da espécie, mas as coisas foram dispostas de tal maneira que o prazer é associado a esse ato. Por essa razão, o apetite, a pulsão (*orexis*, *horme*), que a ele nos levam, estão sempre prontos a se tornar violentos e sem freio: então eles se transformam em desejo (*epithumia*). Assim se é levado de duas maneiras para esse objeto natural constituído pela mulher: pelo apetite, movimento da natureza que se propõe como fim racional a sobrevivência das gera-

15. PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 751a; 752b.

16. *Ibid.*, 750 c-d.

ções, e que utiliza como meio o prazer; e pelo desejo, movimento violento e sem regra interna, que se propõe “como fim o prazer e o gozo”¹⁷. Percebe-se muito bem que nem um, nem outro pode ser o Amor em sua verdade: o primeiro, porque é natural e comum a todos os animais; o segundo, porque ultrapassa os limites racionais e prende a alma às volúpias físicas.

Convém excluir, portanto, da relação entre homens e mulheres a própria possibilidade do Eros. “Nenhuma parcela do amor pode entrar no gineceu”¹⁸, diz Protógenes numa fórmula à qual os partidários dos rapazes atribuem duas significações: a natureza do desejo, que liga um homem a uma mulher “pelo sexo”, como um cão à sua fêmea, é excludente do amor; e por outro lado, não seria conveniente, para uma mulher sábia e casta, experimentar “amor” por seu marido e aceitar “ser amada” por ele (*eram, erastai*)¹⁹. Não há, portanto, senão um amor verdadeiro, o dos rapazes: porque os prazeres indignos dele estão ausentes, e porque implica necessariamente uma amizade que é indissociável da virtude; se, além disso, o erasta constata que seu amor não suscita no outro “amizade e virtude”, ele renuncia, então, aos seus cuidados e à sua fidelidade²⁰.

Para esse argumentário tradicional, resposta esperada. E é a denúncia feita por Dafne da hipocrisia pederástica. Como se Aquiles, às lágrimas, não tivesse evocado as coxas de Pátroclos, como se Sólon, a propósito dos rapazes em flor, não tivesse cantado “a doçura de suas coxas e de seus lábios”, o amador de rapazes gosta de se dar um ar de filósofo e de sábio; mas, sem dúvida, só espera uma oportunidade; e de noite, quando tudo repousa, “doce é a colheita na ausência do guardião”. Percebe-se o dilema: ou os *aphrodisia* são incompatíveis com a amizade e o amor, e nesse caso os amadores de rapazes, que em segredo gozam dos corpos desejados, decaíram da dignidade do amor; ou, então, se aceita que as volúpias físicas ocorram na amizade e no amor, e então não há razão de excluir destes a relação com as mulheres. Mas Dafne não fica nisso, ele também lembra a outra grande alternativa que, freqüentemente, se objetava à conduta dos amantes e ao prazer que eles tentavam obter: se o erômeno é virtuoso, só se pode obter

esse prazer fazendo-o sofrer violência; e se ele consente, deve-se, então, reconhecer que se trata de efeminado²¹. Portanto, não se deve buscar no gosto pelos rapazes o modelo primeiro de todo amor; antes de mais nada, convém considerá-lo como “um temporão, nascido de pais muito velhos, um bastardo, um filho das trevas que busca expulsar o Amor legítimo, o primogênito”²²; a menos, como sugere Dafne, que o gosto pelos rapazes e pelas mulheres nada mais sejam, no fundo, do que uma só e mesma coisa²³.

Mas a verdadeira elaboração da teoria geral do amor se faz após a partida dos primeiros adversários e fora de sua presença, como se fosse preciso, a fim de atingir o objeto principal do debate, suspender esse enfrentamento familiar. Até aí, observa Pemptides, o debate consistia em questões pessoais, era preciso orientá-lo para temas gerais.

2. A parte central do diálogo é constituído por um elogio do Amor sobre o modo tradicional do louvor a um deus: estabelece-se seu caráter verdadeiramente divino (Plutarco se opõe aqui à tese de inspiração epicurista, esboçada por Pemptides, a saber, que os deuses nada mais seriam do que nossas paixões; e ele mostra que o Amor que se apossa de nós é o efeito de uma potência necessariamente divina); compara-se sua potência à dos outros deuses (passagem importante, já que mostra de que maneira Eros é um complemento necessário de Afrodite: sem ele a obra de Afrodite nada mais seria do que somente prazer dos sentidos, e poderia ser comprada por uma dracma; ele também é, contrariamente ao que se diz, mais corajoso e vigoroso do que Ares: é por amor recíproco que os amantes, na guerra, se lançam sobre o inimigo, lutam de maneira ousada até a morte em vez de fugir na vergonha); descreve-se sua ação sobre a alma dos homens, que ele torna “generosa, indulgente, liberal e que ele põe inteiramente em transe como por uma possessão divina”. Finalmente, o elogio termina com uma referência a mitos egípcios e uma exposição da teoria platônica.

O que é notável nesse elogio é que todos os seus elementos dizem respeito à Erótica tradicional da pederastia. A maioria dos exemplos são tomados do amor pelos rapazes ou do exemplo de

17. *Ibid.*, 750 d-e.

18. *Ibid.*, 750 c.

19. *Ibid.*, 752 b-c.

20. *Ibid.*, 750 e.

21. *Ibid.*, 751 d-e.

22. *Ibid.*, 751 f.

23. *Ibid.*, 751 e.

Safo (Alceste e Admeto formam quase que a única exceção). E, de fato, é sob a forma do deus dos amores por rapazes que o Eros aparece nos louvores que lhe são endereçados. E contudo esse canto é pronunciado por Plutarco, que se diz ao mesmo tempo "coreuta do amor feminino"; trata-se, para ele, de ilustrar a tese geral proposta por Dafne: "Se só olharmos para a verdade, constataremos que a atração pelos rapazes e a atração pelas mulheres procedem de um só e mesmo Amor"²⁴.

Trata-se aí, de fato, como parece, da articulação essencial do diálogo. A pequena comédia do rapto "pederástico" de Baco por Ismenodora serve-lhe simplesmente de quadro e de ilustração imediata. Tudo aquilo que a Erótica dos rapazes pôde reivindicar como caráter próprio a essa forma de amor (e em oposição ao falso amor pelas mulheres) é utilizado de novo aqui, sem que nada seja retirado, muito pelo contrário, da grande tradição pederástica. Mas trata-se de uma utilização dessa Erótica como forma geral capaz de incluir tanto um amor como o outro; e em particular de aplicá-la não somente à atração pelas mulheres mas também ao próprio vínculo conjugal.

Após uma intervenção de Zeuxipo — que os manuscritos não nos transmitem e que deveria criticar o amor conjugal, não em nome da pederastia, mas em termos epicuristas — Plutarco retoma a palavra para estabelecer três pontos essenciais. Inicialmente ele sublinha que, se o Amor é de fato o que se disse, ele faz sentir sua presença, sua potência e seus efeitos tanto nas relações entre os dois sexos como nas relações com os rapazes. Admitamos por um momento a tese epicurista: as imagens que emanam do corpo amado, que são transpostas até aos olhos daquele que ama, que penetram em seu corpo, comovem-no e o agitam até à formação do esperma; não há razão para que esse mecanismo seja provocado pelos rapazes e que não possa sê-lo pelas mulheres²⁵. Admitamos, em troca, a tese platônica, para a qual Plutarco tende: se "através do frescor e da graça de um corpo" percebe-se a beleza de uma alma, e que esta, ao lembrar o espetáculo do alto, dá asas à nossa alma, por que a diferença entre os sexos funcionaria aqui, onde o que está em questão é somente "a beleza" e "a excelência ao natural"?²⁶ Plutarco mostra que esse elemento da virtude — *aretê* — pelo qual

a Erótica tradicional dos rapazes marcava uma de suas diferenças importantes para com a inclinação pelas mulheres, ultrapassa qualquer diferença de sexo: "Foi dito que a beleza é a flor da virtude. Ora, é absurdo pretender que as mulheres não produzem essa flor e não manifestam tendências para a virtude... Os dois sexos apresentam em comum os mesmos caracteres"²⁷.

Quanto à amizade que os pederastas querem reservar unicamente para o amor por rapazes, Plutarco mostra que ela também pode marcar a relação de um homem com uma mulher. Ou pelo menos (e essa especificação é, evidentemente, capital) com sua mulher. É a conjugalidade, e somente ela, que assegura a forma da amizade no vínculo entre sexos. Plutarco evoca aqui, brevemente, essa conjugalidade, em alguns traços que lembram os *Preceitos conjugais*; ela implica um compartilhar da existência ao longo de toda uma vida em comum (Plutarco joga com as palavras *stergein*, amar, e *stegein*, abrigar, guardar consigo); ela exige a benevolência mútua (*eunoia*); supõe a comunidade perfeita, e a unidade das almas, em corpos distintos, unidade tão forte que os esposos "não querem mais, não pensam mais em ser dois"²⁸; enfim, ela exige a temperança recíproca, a *sophrosune* que faz renunciar a qualquer outra ligação. É sobre esse último ponto que a transposição da teoria do Eros à prática da vida conjugal é mais interessante; pois ela sugere, no que concerne ao alto valor do casamento, uma idéia bem diferente daquela que se pode encontrar nos estóicos. Plutarco, de fato, opõe à temperança que vem "do exterior", que é somente obediência às leis, e que é imposta pela vergonha e pelo temor, a temperança que é efeito de Eros: é ele, com efeito, que, quando inflama os dois esposos um para o outro, traz "o domínio de si, a contenção e a lealdade"; ele introduz na alma amorosa dos esposos "o pudor, o silêncio, a calma"; confere-lhe "uma postura reservada" e a torna "atenta para um único ser". É fácil reencontrar aí os caracteres do Eros pederástico, operador de virtude e de comedimento na alma dos amantes, princípio dessa retenção que, nos mais perfeitos como Sócrates, fazia-o calar-se e manter o domínio dos próprios desejos diante daqueles que ele amava. Plutarco transpõe para a dualidade conjugal os traços que tinham sido por muito tempo reservados à *philia* dos amantes do mesmo sexo.

24. *Ibid.*, 751 e-f.

25. *Ibid.*, 766 e.

26. *Ibid.*, 766 e-767 a.

27. *Ibid.*, 767 b-c.

28. *Ibid.*, 767 d-e.

No entanto a constituição de uma teoria geral do amor, válida tanto para a relação com as mulheres como para a relação com os rapazes, é tendenciosa: Plutarco não passou, como o solicitava Dafne, e como ele pretendia fazê-lo, de um amor particular para um amor mais geral. Ele tomou emprestado à erótica dos rapazes seus traços fundamentais e tradicionais; e isso, não para mostrar que eles podem se aplicar a todas as formas de amor, mas exclusivamente ao vínculo conjugal.

3. Tal é, de fato, o objetivo final do diálogo: mostrar que essa corrente única do amor, que pode encontrar no casamento sua realização perfeita, não poderia tomar lugar, pelo menos em sua forma completa, na relação com os rapazes. Embora essa relação, com seus valores tradicionais, tenha podido servir de suporte e de modelo para a concepção geral do amor, ela se encontra, no final das contas, invalidada e diminuída: amor imperfeito quando é comparado com o dos esposos.

Onde Plutarco faz residir essa imperfeição? Enquanto se tinha uma erótica dualista que distinguia o amor verdadeiro — porque puro — do amor falso, enganador — porque físico —, a ausência dos *aphrodisia* não era simplesmente possível, ela era necessária para fazer daquela, a relação de amor por excelência. Mas a constituição de uma erótica geral, ligando fortemente Eros e Afrodite, muda os dados do problema; a elisão dos *aphrodisia*, ao cessar de ser uma condição, torna-se um obstáculo. Plutarco o diz explicitamente: se Afrodite, sem Eros, oferece somente um prazer passageiro que se pode comprar por algumas dracmas, Eros sem Afrodite não é menos imperfeito quando lhe falta o prazer físico; um amor sem Afrodite é “como uma embriaguez sem vinho, provocada por uma bebida tirada dos figos e da cevada; pode ser somente uma agitação sem fruto (*akarpon*) e sem plenitude (*ateles*), que logo se transforma em tédio e em repugnância”²⁹.

Ora, pode o amor pelos rapazes dar lugar aos *aphrodisia*? Conhece-se o argumento³⁰: ou as relações sexuais são, nesse caso, impostas pela violência e aquele que as sofre só pode experimentar cólera, ódio e desejo de vingança; ou, então, elas são consentidas

por aquele que, por causa de sua “moleza”, de sua “feminidade”, “obtem prazer em ser passivo” (*hedomenos toi paschein*), coisa “vergonhosa”, “antinatural” e que o rebaixa à posição mais ínfima³¹. Plutarco retoma aí o “dilema do erômeno”: violentado, ele experimenta ódio e, consentindo, provoca o desprezo. Os adversários tradicionais da pederastia ficam nisso. Mas a análise de Plutarco vai mais longe, procurando definir o que falta ao amor pelos rapazes e que o impede de ser, como o amor conjugal, uma composição harmoniosa de Eros e de Afrodite, onde o vínculo entre as almas está associado ao prazer físico. Plutarco designa essa falta com uma palavra: o amor pelos rapazes é *acharistos*.

O termo *charis*, que aparece várias vezes no decorrer do diálogo, parece ser uma das chaves da reflexão de Plutarco. Em todo caso, ele é introduzido com muita solenidade no início do texto, antes da constituição da grande teoria do Amor único. É Dafne quem primeiro o utiliza como argumento “todo-poderoso” em favor de sua tese³²: o amor pelas mulheres comporta, diz ele, o fato de que ao praticar as relações sexuais tais como a natureza as instaurou, ele pode levar para a amizade (*eis philian*), passando pela *charis*. E Dafne atribui tanta importância a esse termo que logo começa a defini-lo e a dar-lhe alguns grandes apadrinhamentos poéticos, *charis* é o consentimento que, de bom grado, a mulher dá ao homem, consentimento que só pode aparecer com a nubilidade, segundo Safo, e cuja ausência na relação sexual pode ocasionar, segundo Píndaro, nascimentos desfavorecidos: assim Hefestos foi concebido por Hera “*aneu chariton*”³³. Vê-se claramente o papel destinado a essa aquiescência: integrar a relação sexual, com seus dois pólos de atividade e de passividade definidos pela natureza, nas relações recíprocas de benevolência e inscrever o prazer físico na amizade.

Após essa apresentação preliminar, e uma vez estabelecida a doutrina unitária do amor, a questão da *charis* torna-se preponderante no final do diálogo: é ela que irá servir de discriminante entre o amor pelas mulheres e o amor pelos rapazes, somente o primeiro sendo capaz de ocasionar essa forma completa, onde se juntam, graças à doçura do consentimento, o prazer de Afrodite e a virtude da amizade. Ora, Plutarco não concebe essa junção simplesmente

29. *Ibid.*, 752 b.

30. Plutarco retoma aqui o argumento desenvolvido por Dafne, 751 d-e.

31. *Ibid.*, 768 d.

32. *Ibid.*, 751 c.

33. *Ibid.*, 751 d.

como uma tolerância que concederia, no vínculo conjugal, um lugar mais ou menos utilitário (para a procriação, por exemplo) aos atos sexuais. Ao contrário, ele faz desses atos o ponto de partida de qualquer relação de afeição que deve animar o vínculo conjugal. O prazer físico, na medida em que, justamente, a doçura do consentimento exclui tudo o que poderia ser violência, embuste ou complacência vil, pode estar na própria origem das reciprocidades afetuosas de que o casamento necessita: “A união física com uma esposa é fonte de amizade, como uma participação em comum em grandes mistérios”. A volúpia é pouca coisa (esta é uma expressão tradicional nos inimigos do prazer físico); mas, acrescenta logo Plutarco, “ela é como o germe, a partir do qual crescem, dia após dia, entre os esposos, o respeito mútuo (*time*), a complacência (*charis*), a afeição (*agapesis*) e a confiança (*pistis*)”³⁴.

Plutarco dá uma caução histórica solene a esse papel fundamental e a essa função germinativa do prazer físico; ele a encontra na legislação de Sólon, que prescrevia aos esposos de se aproximarem de suas mulheres “pelo menos três vezes por mês”. Ele também evocava essa lei na *Vida de Sólon*, indicando que ela só valia para o casamento das herdeiras: a razão disso estava na necessidade de uma descendência a quem transmitir o patrimônio; porém, acrescentava Plutarco, havia mais: pois nessa aproximação regular, mesmo quando “dela não resultam filhos”, trata-se “de uma homenagem prestada a uma mulher honesta”, “de uma marca de afeição que dissipa em cada ocasião o acúmulo das contrariedades, e impede de provocar uma total aversão”³⁵. E no *Diálogo sobre o Amor* Plutarco dá uma formulação mais solene ainda a esse papel da relação sexual como princípio de aproximação regular e garantia de bom entendimento. Ele o torna uma maneira de o vínculo conjugal recobrar forças, tal como se reativa uma convenção: “Do mesmo modo que os Estados renovam, de tempos em tempos, os tratados que os ligam, Sólon queria que o casamento fosse de certa forma renovado, retemperado pelo efeito dessa marca de ternura, apesar de todos esses agravos mútuos que podem acumular-se na vida comum de cada dia”³⁶. O prazer sexual está, portanto, no coração da relação matrimonial como princípio e como garantia da relação de amor e de amizade. Ele a fundamenta ou, em todo caso, dá-lhe

novo vigor como a um pacto de existência. Embora Plutarco evoque o que pode haver de “contundente” para a mulher nas relações sexuais que ocorrem nos primeiros tempos do casamento, ele também mostra o que há de necessário, nessa própria “ferida”, para a constituição de uma unidade conjugal, viva, sólida e durável. Ele recorre a três metáforas: a da planta na qual se faz um enxerto, e na qual se deve fazer uma incisão para formar, com o enxerto, uma árvore capaz de produzir os frutos que se deseja; a da criança ou do jovem ao qual se deve inculcar, não sem sacrifícios para ele, os primeiros rudimentos de um saber do qual ele usufruirá mais tarde; e, finalmente, a do líquido que se despeja num outro: após um primeiro tempo de turvação e de efervescência, a mistura se produz e assim se realiza essa *di'holon krasis* à qual os *Preceitos conjugais* faziam igualmente referência³⁷; e juntos eles formam um novo líquido do qual ninguém poderá mais dissociar os dois componentes. Um certo sofrimento, agitação e desordem são inevitáveis no início das relações conjugais; mas nisso consiste a condição para que se forme a nova e estável unidade.

E Plutarco chega assim à formulação essencial: “No casamento, amar é um maior bem do que ser amado”³⁸. A fórmula é importante na medida em que em toda relação de amor a erótica tradicional marcava fortemente a polaridade entre o amante e o amado e a necessária dissimetria entre um e o outro. Aqui, é a dupla atividade de amar, presente nos dois cônjuges, que constitui o elemento essencial. E por razões que são fáceis de distinguir. Essa dupla atividade de amar é princípio de reciprocidade: porque cada um ama o outro é que aceita o seu amor, é que consente em receber as suas marcas e que assim ama ser amado. Ela é, pois, princípio de fidelidade também, já que cada um pode tomar como regra da própria conduta, e razão para limitar os próprios desejos, o amor que tem pelo outro. “Quando se ama, escapa-se de tudo o que deteriora e altera a união conjugal”³⁹. Essa união deve seu valor e sua estabilidade ao esquema do duplo amor, onde cada um é, do ponto de vista do Eros, e em permanência, sujeito ativo; e por causa dessa reciprocidade no ato de amar, as relações sexuais podem ter lugar na forma da afeição e do consentimento mútuos. Em relação a esse modelo relacional, a prática dos rapazes, com a distinção fortemente

34. *Ibid.*, 769 a.

35. *Vie de Solon*, 20.

36. *Dialogue sur l'Amour*, 769 a-b.

37. *Ibid.*, 769 e-f; cf. *Préceptes conjugaux*, 142 e-143 c.

38. *Dialogue sur l'Amour*, 769 d.

39. *Ibid.*, 769 d-e.

marcada entre o erasta e o erômeno, com o dilema da passividade, com a necessária fragilidade da idade, só pode ser inadequada. Falta-lhe a dupla e simétrica atividade de amar; por conseguinte, falta-lhe a regulação interna e a estabilidade do casal. Ela é desprovida dessa "graça" que possibilita que os *aphrodisia* se integrem na amizade para constituírem a forma completa e acabada de Eros. A pederastia, poderia dizer Plutarco, é um amor ao qual falta "a graça".

Em suma, o texto de Plutarco testemunha da constituição de uma erótica que, sobre certos pontos essenciais, é diferente daquela que a civilização grega conhecera e desenvolvera. Não inteiramente diferente, já que, como o mostra a grande passagem central consagrada ao louvor de Eros, são ainda e sempre as noções tradicionais que desempenham um papel essencial. Mas essa erótica platonizante é utilizada por Plutarco para produzir efeitos diferentes daqueles aos quais ela estava habitualmente associada. Ela serviu por muito tempo para marcar a existência de dois amores distintos e opostos (um, baixo, vulgar, orientado para os *aphrodisia*; o outro, elevado, espiritual, orientado para o cuidado das almas), mas também para restabelecer entre eles uma espécie de unidade, já que somente o segundo era considerado como verdadeiro, sendo o outro somente a sua sombra terrestre e simulacro. Plutarco instaura essas mesmas noções platônicas numa erótica que visa constituir um único Eros suscetível de dar conta dos amores femininos e masculinos, e de integrar nele os *aphrodisia*; mas, em nome de uma tal unidade, essa erótica exclui finalmente o amor pelos rapazes, por falta de *charis*. A partir da erótica dualista atravessada pela questão do verdadeiro e do simulacro, e destinada a fundamentar essencialmente o amor pelos rapazes, mas à custa da elisão dos *aphrodisia*, vemos constituir-se em Plutarco uma nova estilística do amor: ela é monista, na medida em que inclui os *aphrodisia*, mas faz dessa inclusão um critério que lhe possibilita reter apenas o amor conjugal, e excluir as relações com os rapazes, por causa da falta que as marca: elas não podem mais ter lugar nessa grande, única e integrativa cadeia onde o amor se vivifica na reciprocidade do prazer.

2

LUCIANO

Os Amores, atribuídos a Luciano, são um texto nitidamente mais tardio⁴⁰. Eles se apresentam sob a forma, bem costumeira, de uma sobreposição de diálogos. Teomnestes, cujos amores femininos ou masculinos renascem, apenas terminados, mais numerosos do que as cabeças da Hidra, queixa-se de Afrodite: a partir da idade em que, de criança, tornou-se efebo, a cólera da deusa o persegue; contudo, ele não é descendente do Sol, contudo, ele não tem a rusticidade feroz de Hipólito. Ele se sente igualmente inclinado para ambos os amores, sem chegar a saber para qual dos dois é melhor se dirigir. Ele pede a Licínio — que, por sua vez, não é levado a nenhuma dessas duas paixões — para servir como árbitro imparcial e dizer-lhe qual é a melhor escolha. Licínio, felizmente, conservou, como que gravado em sua memória, o diálogo de dois homens sobre esse mesmo tema; um amava exclusivamente os rapazes, julgando que a Afrodite feminina nada era mais do que "um abismo"; o outro era, furiosamente, voltado para as mulheres. Ele vai, assim, relatar a discussão; mas que Teomnestes não se engane, ele bem que pode, por sua parte, colocar a questão rindo; Cáricles e Calicrátidas, de quem se irá, agora, ouvir a fala, sustentavam bem sérios discursos.

Inútil dizer que essa última indicação deve ser tomada num segundo nível. Sérios, certamente, os dois adversários o são; mas o Pseudo-Luciano ironiza ao escrever as demonstrações enfáticas e pesadas que lhes atribui. Há um pouco de paródia nessas verda-

40. Sobre esse texto, cf. R. BLOCH, *De Pseudo-Luciani Amoribus*, 1907; MACLEOD, na *Introduction* à edição Loeb, o situa no início do século IV; F. BUFFIÈRE (*Éros adolescent*, p. 481) acredita que ele seja do século II.

deiras façanhas, cada uma delas constitui o discurso típico do Partidário das mulheres e do Amador de rapazes. Argumentos tradicionais, citações obrigatórias, referências a grandes idéias filosóficas, ornamentos retóricos, o autor sorri ao relatar as falas desses imperturbáveis litigantes. E deve-se notar que o discurso pederástico, desse ponto de vista, é muito mais sobrecarregado, pretensioso e “barroco” do que aquele mais estoicizante, mais despojado, sustentado em favor das mulheres. A ironia final — Teomnestes lembrará que, no final das contas, em tudo isso, o que está em questão são os beijos, as carícias, as mãos que se desviam sob as túnicas — atingirá essencialmente o elogio do amor pelos rapazes. Mas essa própria ironia indica o sério problema que é colocado. E qualquer que seja o divertimento do Pseudo-Luciano em traçar o perfil “teórico-discursivo” desses dois Amadores — seu perfil retórico, passavelmente “exagerado” —, podemos reencontrar aí aquilo que foi, na época e sob seus traços mais marcantes, esse “argumentário erótico” que teve uma tão longa carreira na cultura helênica.

Uma coisa pode surpreender desde o início do diálogo relatado por Licínio para esclarecer seu amigo atrapalhado entre os dois amores: esse diálogo, que se concluirá (não sem alguma ambigüidade) em favor do amor pelos rapazes, não é colocado sob o signo de Eros, que é considerado como a potência tutelar dessa forma de ligação, mas sob o de Afrodite: a cena da qual Licínio supostamente se lembra em seus menores detalhes, se situa em Cnido, próximo ao templo da deusa, lá onde se encontra a estátua tão célebre que Praxíteles esculpiu. O que não impede, aliás, conforme a tradição, que no decorrer do diálogo o advogado dos rapazes e de seus amantes invoque Eros, “o gênio celeste”, “o hierofante dos mistérios do Amor”; quanto àquele que fala pelas volúpias femininas, é a Afrodite, naturalmente, que ele pedirá apoio. Que a deusa de Cnido presida de certa forma a esse debate em que ela é ao mesmo tempo confrontada a Eros, seu tradicional parceiro-adversário, se explica facilmente. É porque o problema do prazer físico atravessa todo o diálogo. É dele, é dos *aphrodisia* que se trata no cuidado que Teomnestes expressa, instigado igualmente pelo charme das moças e pela beleza dos rapazes. É o prazer físico que terá a última palavra e que afastará com uma gargalhada os discursos pudibundos. É ele também que serve de pretexto para a discussão de Cáricles e de Calicrátidas, e isso sob a forma de uma anedota significativa: um jovem, apaixonado pelo mármore de Praxíteles, teria deixado aprisionar-se durante a noite no templo, e teria ma-

culado a estátua, mas, como se se tratasse de um rapaz⁴¹. A narração dessa história — bem tradicional — suscita o debate: seria o ato sacrílego, posto que se dirige a Afrodite, uma homenagem àque-la que preside os prazeres femininos? Mas, realizado numa tal forma, não seria ele um testemunho contra essa Afrodite? Ato ambíguo. Essa impiedade-homenagem, essa reverência profanadora, deveria ser colocada em conta do amor pelas mulheres ou pelos rapazes?

E a questão que percorre todo o diálogo, mesmo se ela parece esquecida em falas mais etéreas, será a seguinte: que lugar, que forma dar ao prazer sexual num amor e no outro? É a resposta a essa interrogação que servirá de discriminante, oferecendo por um momento ao amor pelos rapazes, no céu da filosofia, uma vitória que a ironia do real logo comprometerá.

O debate tem uma composição rígida. Cada um dos dois oradores toma, alternadamente, a palavra, e sustenta, num discurso contínuo, a causa do amor que ele prefere: uma testemunha muda (é Licínio) julgará esse concurso e decidirá o vencedor. Apesar do discurso “masculino” * de Calicrátidas ser mais enfeitado e mais longo do que o de Cáricles, ambos têm a mesma estrutura; os argumentos são dispostos na mesma ordem e de forma que os segundos respondem exatamente aos primeiros. Cada um dos discursos comporta duas partes; a primeira responde à questão: que é da natureza do amor de que se fala, de sua origem e fundamento na ordem do mundo? A segunda responde à questão: que prazer é esse que se obtém nesse amor ou no outro? Qual deve ser a forma, e qual pode ser seu valor? Em vez de seguir os dois desenvolvimentos em sua continuidade, serão examinadas aqui, alternadamente, essas duas questões, para fazer aparecer a maneira pela qual, cada um a seu modo, o partidário das mulheres e o advogado dos rapazes a elas respondem.

1. O discurso “pelas mulheres” de Cáricles apóia-se numa concepção do mundo cuja tonalidade geral é, sem dúvida, estoíca⁴²: a natureza nele é definida como a potência que, por mistura

41. PSEUDO-LUCIEN, *Les Amours*, 16.

* N. do T.: em francês: “garçonner”.

42. Esse discurso se encontra nos parágrafos 19-28. Praechter em seu estudo sobre Hierocles (p. 148) insiste sobre o caráter estoíco da passagem. R. Bloch vê aí a presença de temas neopitagóricos.

dos elementos, tornou o todo vivo dando-lhe uma alma. É também ela, prossegue Cáricles, repetindo uma lição familiar, e segundo palavras bem conhecidas, que dispôs a sequência das gerações⁴³. Sabendo que os seres vivos eram feitos “de uma matéria perecível”, e que o tempo determinado para cada ser era breve, ela arranhou (*emechanesato*) as coisas de tal maneira que a destruição de um seja o nascimento do outro: assim, através do jogo das sucessões, podemos viver até à eternidade. Para isso, ela ordenou ainda a partilha dos sexos, um destinado a espalhar o sêmen, o outro a recebê-lo; e ela verteu em cada um deles o apetite (*pothos*) pelo outro. Da relação desses dois sexos diferentes pode nascer a sequência das gerações — mas nunca da relação entre dois indivíduos de mesmo sexo. Assim, Cáricles ancora solidamente, na ordem geral do mundo, lá onde estão ligadas entre si a morte, a geração e a eternidade, a natureza própria de cada sexo, e o prazer que convém a cada um deles. Não convém que “o feminino” se faça de macho, contra a natureza; nem que o “masculino, indecentemente, se efemine”. Ao querer escapar dessa determinação não se estaria transgredindo apenas os caracteres próprios aos indivíduos, se estaria prejudicando o encadeamento da necessidade universal.

O segundo critério de naturalidade no discurso de Cáricles é o estado da humanidade no seu nascimento⁴⁴. Proximidade com os deuses pela virtude, cuidado em conduzir-se como herói, esponsais bem-proporcionados e progenitura nobre: tais eram os quatro traços que marcavam essa elevada existência, e que asseguravam sua conformidade à natureza. Veio a queda; ela foi progressiva. Parece que Cáricles distingue, como etapas nessa decadência, o momento em que, tendo o prazer atraído os humanos para os abismos, “novos e desviantes caminhos” foram buscados para os gozos (dever-se-ia entender, com isso, formas de relações sexuais não procriadoras ou prazeres estranhos ao casamento?), depois, o momento em que se chegou a “transgredir a própria natureza”: audácia cuja forma essencial — em todo caso, a única que é evocada nesse texto — consiste em tratar um macho como uma mulher. Ora, para que um tal ato seja possível, ato esse que é tão estranho à natureza, foi preciso que se introduzisse, nas relações entre os homens, aquilo que permite fazer violência e o que permite enganar: o poder tirânico e a arte de persuadir.

43. PSEUDO-LUCIEN, *Les Amours*, 19.

44. *Ibid.*, 20-21.

A terceira marca da naturalidade, Cáricles a demanda ao mundo animal⁴⁵: “a legislação da natureza” reina sobre eles sem restrição nem partilha: nem os leões, nem os touros, nem os carneiros, nem os javalis, nem os lobos, nem os pássaros, nem os peixes procuram o próprio sexo; para eles, “os decretos da Providência são imutáveis”. O orador do Pseudo-Luciano opõe a essa animalidade sábia a “bestialidade perversa” dos homens, que os rebaixa sob outros seres vivos ao passo que foram destinados a prevalecer sobre os primeiros. Vários termos significativos marcam no discurso de Cáricles essa “bestialidade” do homem: arrebatamento, como também “estranha doença”, “insensibilidade cega” (*anaesthesia*), incapacidade de atingir o objetivo, de tal modo que ela negligencia aquilo que deveria ser perseguido e persegue o que não deveria sê-lo. Em oposição à conduta dos animais que obedecem à lei e procuram o objetivo que lhes foi fixado, os homens que têm relação com homens manifestam todos os signos que, tradicionalmente, são atribuídos ao estado passional: violência incontrolável, estado doentio, cegueira quanto à realidade das coisas, inaptidão a atingir os objetivos fixados para a natureza humana.

Em suma, o amor pelos rapazes é situado, alternadamente, sobre os três eixos da natureza: como ordem geral do mundo, como estado primitivo da humanidade e como conduta racionalmente ajustada a seus fins; ele perturba o ordenamento do mundo, ocasiona condutas de violência e de embuste e, finalmente, ele é nefasto para os objetivos do ser humano. Cosmológica, “política” e moralmente, esse tipo de relações transgride a natureza.

Na parte de seu discurso que responde a esta, Calicrátidas acentua menos os argumentos que seu adversário refuta do que toda uma outra concepção do mundo, da espécie humana, de sua história, e dos mais elevados vínculos que podem ligar os homens entre si. A idéia de uma natureza providente e “mecânica” que arranjaria, pelo sexo, a procriação e a sequência das gerações, de modo a dar para a espécie humana uma eternidade da qual os indivíduos são privados, ele opõe a visão de um mundo formado a partir do caos. Foi Eros que venceu essa desordem primitiva ao fabricar em sua demiurgia tudo o que possui uma alma e tudo o que não a possui, ao verter no corpo dos homens o princípio da concórdia e ao ligá-los uns aos outros pelas “afeições sagradas da amizade”.

45. *Ibid.*, 22.

Cáricles via, nas relações entre homem e mulher, uma natureza hábil que estabelece séries através do tempo para contornar a morte. Calicrátidas, no amor pelos rapazes, reconhece a força do vínculo que, ao ligar e combinar, triunfa sobre o caos ⁴⁶.

A história do mundo, nessa perspectiva, não deve ser lida como um esquecimento precoce das leis da natureza e um mergulho nos "abismos do prazer", mas sim como um descerrar progressivo das necessidades primeiras ⁴⁷: o homem, na origem, era premido pela necessidade; as técnicas e os saberes (*technai* e *epistemai*) deram-lhe a possibilidade de escapar dessas urgências e de melhor responder: foi capaz de tecer roupas, construir casas. Ora, o que o trabalho do tecelão é em relação ao uso das peles de animais, o que a arte do arquiteto é em relação às cavernas para abrigar, o amor pelos rapazes o é no que diz respeito às relações com as mulheres. Estas, no início, eram indispensáveis para que não desaparecesse a espécie. Em compensação, o amor pelos rapazes surgiu muito tarde; de modo algum, como pretendia Cáricles, por uma decadência, mas ao contrário pela elevação dos humanos para mais curiosidade e saber. De fato, quando os homens, após terem aprendido tantas habilidades úteis, começaram a não negligenciar mais "nada" em sua pesquisa, a filosofia surgiu, e com ela a pederastia. O orador do Pseudo-Luciano não explica esse nascimento gêmeo; porém, seu discurso é suficientemente cheio de referências familiares para ser facilmente compreensível a qualquer leitor. Ele repousa implicitamente sobre a oposição entre a transmissão da vida pela relação com o outro sexo e a transmissão das "técnicas" e "saberes" pelo ensino, pela aprendizagem e pela relação do discípulo com o mestre. Quando, ao separar-se das artes particulares, a filosofia começou a interrogar-se sobre todas as coisas, ela encontrou, a fim de transmitir a sabedoria que ela proporciona, o amor pelos rapazes — que é também o amor pelas belas almas, suscetíveis de virtude. Compreende-se, nessas condições, que Calicrátidas pudesse refutar com uma gargalhada a lição animal que lhe apresentava seu adversário ⁴⁸: o que prova, pois, o fato de que os leões não amam os machos de sua espécie e que os ursos não ficam apaixonados pelos ursos? Não que os homens tenham corrompido uma natureza que permaneceria intacta nos animais, mas sim que, por seu lado, as

bestas não sabem nem o que é filosofar, nem o que a amizade pode produzir de belo.

Os argumentos de Calicrátidas não são, evidentemente, mais originais do que os de Cáricles. Lugares-comuns de um estoicismo banalizado, por um lado, e mistura de elementos platônicos ou epicuristas ⁴⁹ por outro? Sem dúvida. Não se poderia desconhecer tudo o que pode haver, nessa comparação dos dois amores, de pretexto para variações oratórias sobre a trama de argumentos tradicionais. A banalidade (aliás, em alguns momentos, belamente enfeitada) das explicações de Cáricles e de Calicrátidas mostra bem que elas deviam funcionar um pouco como brasões filosóficos: o amante de rapazes, mais platonizante, sob as cores de Eros; e o partidário das mulheres, mais estóico, sob o signo exigente da natureza. O que não quer dizer, evidentemente, que os estóicos condenavam uma pederastia que o platonismo teria justificado rejeitando o casamento. É sabido que, do ponto de vista das doutrinas, não era assim — ou que, de todo modo, as coisas estavam longe de ser simples. Mas tem-se que constatar, através dos documentos de que se dispõe, aquilo que se poderia chamar "uma associação privilegiada". Vimos no capítulo precedente: a arte da vida conjugal foi elaborada, em grande parte, através de um modo estóico de reflexão, e por referência a uma certa concepção da natureza, de suas necessidades fundamentais, do lugar e da função previstas por ela para todos os seres, de um plano geral das procriações sucessivas, e de um estado de perfeição primitivo do qual uma decadência perversa afasta o gênero humano; aliás, é numa concepção como essa que o cristianismo irá se inspirar amplamente quando quiser edificar uma ética da relação matrimonial. Assim, também, o amor pelos rapazes, praticado como modo de vida, consolidou e reproduziu, durante séculos, uma paisagem teórica bastante diferente: força cósmica e individual do amor, movimento ascendente que possibilita ao homem escapar às necessidades imediatas, aquisição e transmissão de um saber através das formas intensas e dos vínculos secretos da amizade. O debate do amor pelas mulheres com o amor pelos rapazes é mais do que uma justa literária; mas não é por isso o conflito entre duas formas de desejo sexual lutando pela supremacia ou pelo

46. *Ibid.*, 32.

47. *Ibid.*, 33-35.

48. *Ibid.*, 36.

49. Praechter, *op. cit.*, insiste sobre os aspectos epicuristas da intervenção de Calicrátidas. Mas R. Bloch observa que a cosmogonia que abre o discurso não é especificamente epicurista. Por outro lado, as referências a Platão são, às vezes, evidentes. Assim, por exemplo, no parágrafo 49.

seu respectivo direito à expressão; é o enfrentamento entre duas formas de vida, duas maneiras de estilizar o próprio prazer, e os discursos filosóficos que acompanham essas escolhas.

2. Cada um desses dois discursos — o de Cáricles e o de Calicrátidas — desenvolve, após o tema da “natureza”, a questão do prazer. Questão que, como vimos, constitui sempre um ponto difícil para uma prática pederástica que se pensa na forma da amizade, da afeição e da ação benéfica de uma alma sobre a outra. Falar do “prazer” para o amador de rapazes já é fazer-lhe objeção. Cáricles o entende assim. Ele aborda a discussão sobre esse tema por meio de uma denúncia, aliás tradicional, da hipocrisia pederástica: vós vos apresentais como discípulos de Sócrates, que não são apaixonados pelos corpos, mas pelas almas. Como explicar, então, que não persigais os velhos, plenos de sabedoria, mas sim as crianças que não sabem raciocinar? Por que, se é de virtude que se trata, amar, como o fazia Platão, um Fedro, que traiu Lísias, ou, como o fazia Sócrates, um Alcebiades ímpio, inimigo de sua pátria, ávido em tornar-se tirano? Convém, portanto, a despeito das pretensões desse amor pelas almas, “descer”, como Cáricles, à questão do prazer, e comparar “a prática dos rapazes” com “a prática das mulheres”.

Dentre os argumentos que Cáricles utiliza para diferenciar essas duas “práticas” e o lugar que o prazer ocupa em cada uma, o primeiro é o da idade e da fugacidade⁵⁰. Até o limiar da velhice, uma mulher guarda seus encantos — quando menos, baseando-os em sua longa experiência. O rapaz, por sua vez, só é agradável por um momento. E Cáricles opõe ao corpo da mulher que, com seus cabelos encrespados, sua pele sempre lisa e “sem pêlos”, permanece um objeto de desejo, o corpo do rapaz que logo se torna peludo e musculoso. Mas Cáricles não conclui dessa diferença, como se faz frequentemente, que só se pode amar um rapaz por um tempo breve, e que se é levado logo a abandoná-lo, esquecendo assim todas as promessas de afeição indefectível que lhe foram feitas: ele evoca, ao contrário, aquele que continua a amar um rapaz de mais de vinte anos; o que ele busca, então, é uma “Afrodite ambígua”, na qual ele desempenha o papel passivo. A modificação

física dos rapazes é evocada aqui como princípio não de fugacidade dos sentimentos, mas sim de inversão do papel sexual.

Segunda razão em favor da “prática feminina”: a reciprocidade⁵¹. Sem dúvida, essa é a parte mais interessante do discurso de Cáricles. Ele se refere, primeiramente, ao princípio de que o homem, ser racional, não é feito para viver só. Entretanto ele não deduz daí a necessidade de ter uma família ou de pertencer a uma cidade, mas a impossibilidade de “passar o seu tempo” sozinho, e a necessidade de uma “comunidade de afeição” (*philetairos koinonia*), que tornam mais agradáveis as boas coisas e mais leves aquelas que são penosas. Que a vida comum tenha esse papel, é uma idéia que foi encontrada regularmente nos tratados estoicos do casamento. Aqui ela é aplicada ao campo particular dos prazeres físicos. Cáricles evoca inicialmente as refeições e os banquetes que se fazem em comum, segundo ele pela razão de que os prazeres compartilhados se tornam mais intensos. Em seguida ele evoca os prazeres sexuais. Segundo a afirmação tradicional, o rapaz passivo, portanto mais ou menos violentado (*hubrismenos*), não pode experimentar prazer; ninguém “será tão delirante” para dizer o contrário; quando não chora nem sofre mais, o outro torna-se para ele importuno. O amante de um rapaz obtém o seu prazer e vai embora; ele não o dá. Com as mulheres ocorre bem outra coisa. Cáricles coloca, sucessivamente, o fato e a regra. Na relação sexual com uma mulher, afirma, há “uma troca igual de gozo”; e os dois parceiros se separam após terem se dado, um ao outro, a mesma quantidade de prazer. A esse fato de natureza corresponde um princípio de conduta: não é bom procurar um gozo egoísta (*philautos apolausai*), nem querer obter para si todo o prazer, mas sim compartilhá-lo fornecendo ao outro tanto quanto se experimenta. Certamente essa reciprocidade do prazer é um tema já muito conhecido que a literatura amorosa ou erótica freqüentemente utilizou. Mas é interessante vê-lo utilizado aqui ao mesmo tempo para caracterizar, “naturalmente”, a relação com as mulheres, para definir uma regra de comportamento nos *aphrodisia* e, finalmente, para designar o que pode haver de não natural, de violento, portanto de injusto e de mau, na relação de um homem com um rapaz. A reciprocidade do prazer numa troca em que se atenta para o gozo do outro, velando por uma igualdade

50. PSEUDO-LUCIEN, *Les Amours*, 25-26.

51. *Ibid.*, 27.

tão rigorosa quanto possível entre os dois parceiros, inscreve na prática sexual uma ética que prolonga a da vida comum.

Cáricles acrescenta a essa argumentação grave, dois argumentos que o são menos, mas se relacionam, ambos, à troca dos prazeres. Um remete a um tema corrente na literatura erótica⁵²: para aqueles que sabem se servir, as mulheres oferecem todos os prazeres que os rapazes podem dar; estes não podem proporcionar o prazer reservado pelo sexo feminino. Portanto, as mulheres são capazes de dar todas as formas de volúpia, mesmo aquelas de que os amantes de rapazes gostam mais. Segundo o outro argumento⁵³, se o amor entre homens fosse aceito, dever-se-ia também aceitar a relação entre mulheres. Essa simetria polemicamente invocada entre as relações intermasculinas e as relações interfemininas é interessante: primeiro porque ela nega, como aliás a segunda parte do discurso de Cáricles, a especificidade cultural, moral, afetiva, sexual do amor pelos rapazes, para fazê-lo entrar na categoria geral da relação entre indivíduos masculinos; em seguida porque ele se serve, para comprometer este último, do amor, tradicionalmente mais escandaloso — tem-se até “vergonha” de falar dele —, entre mulheres; e, finalmente, porque Cáricles, ao inverter essa hierarquia, deixa entender que é ainda mais vergonhoso para um homem ser passivo com uma mulher, do que, para uma mulher, assumir o papel masculino⁵⁴.

A parte do discurso de Calicrátidas que responde a essa crítica é muito mais longa. Os traços próprios a um “esforço de retórica” são aí mais sensíveis ainda do que no resto do debate. Abordando, a propósito do prazer sexual, o elemento mais problemático do amor pelos rapazes, o argumentário pederástico desdobra-se nela com todas as suas fontes e as suas mais nobres referências. Mas elas são postas a propósito da questão que Cáricles colocou muito claramente: a reciprocidade dos prazeres. Cada um dos adversários se refere, sobre esse ponto, a uma concepção simples e corrente: para Cáricles, e para os “partidários do amor feminino”, é o fato de poder provocar o prazer do outro, de prestar atenção a este, e de nele en-

52. *Ibid.*, 27.

53. *Ibid.*, 28.

54. Não é melhor que uma mulher desempenhe o papel do homem “que de ver um homem rebaixar-se a ponto de desempenhar o papel de uma mulher?”, 28.

contrar prazer, é essa *charis*, como dizia Plutarco⁵⁵, que legitima o prazer na relação entre homem e mulher, e que possibilita integrá-lo ao Eros; em troca, é sua ausência que marca e desqualifica a relação com os rapazes. Calicrátidas não considera o pilar desse último amor, como o quer sua tradição, a *charis*, mas *aretê* — a virtude. É ela que, segundo ele, deve operar o vínculo entre “o prazer” e “o amor”; é ela que deve assegurar entre os parceiros, ao mesmo tempo, um prazer honroso e sabiamente comedido e a comunidade indispensável à relação dos dois seres. Digamos, em resumo, que à “reciprocidade graciosa” que somente o prazer com as mulheres seria capaz de propiciar, segundo seus partidários, seus adversários opõem a “comunidade virtuosa” da qual o amor pelos rapazes teria o privilégio exclusivo. A demonstração de Calicrátidas consiste, inicialmente, em criticar, como ilusória, essa reciprocidade de prazer que o amor pelas mulheres reivindica como seu traço específico, e a erigir face a ele, como a única capaz de verdade, a relação virtuosa com os rapazes. Assim, a um só tempo se contestará o privilégio do prazer recíproco atribuído às relações femininas e se inverterá o tema de que o amor pelos rapazes é antinatural.

Contra as mulheres, Calicrátidas entorna com irritação uma série de lugares-comuns⁵⁶. Basta olhar de perto, as mulheres são “feias”, intrínseca, “verdadeiramente” (*alethos*): seu corpo é “sem graça” e seu rosto ingrato como o dos macacos. Para mascarar essa realidade, é-lhes necessário um grande esforço: maquiagem, vestes, penteado, jóias, enfeites; elas se dão, para os espectadores, uma beleza de aparência que um olhar atento é suficiente para dissipar. Além disso, elas têm um gosto pelos cultos secretos que lhes possibilitam envolver em mistério seus desregramentos. Inútil lembrar todos os temas satíricos que essa passagem evoca de modo bastante rasteiro. Muitos outros exemplos poderiam encontrar-se, com argumentos vizinhos, nos elogios da pederastia. Assim Aquiles Tácio, no *Leucipeu e Clitofonte*, faz dizer a um de seus personagens, amante de rapazes: “tudo é artificial numa mulher, palavras e atitudes. Se uma dentre elas parece bela é pelo resultado bem trabalhoso dos ungüentos. Sua beleza é feita de mirra, tinturas para os cabelos e maquiagem. Se retiras da mulher todos esses artifícios ela parecerá um gaio da fábula a quem se suprimiu as plumas”⁵⁷.

55. Não é o próprio Cáricles que utiliza essa palavra.

56. *Ibid.*, 39-42.

57. ACHILLE TATIUS, *Leucippé et Clitophon*, II, 37.

O mundo da mulher é enganoso porque é um mundo secreto. A separação social entre o grupo dos homens e o das mulheres, seu modo de vida distinto, a demarcação cuidadosa entre atividades femininas e atividades masculinas, tudo isso fez, provavelmente, com que fosse muito marcada na experiência do homem helênico essa apreensão da mulher como objeto misterioso e enganoso. Engano possível sobre o corpo que os enfeites escondem e que se arrisca a decepcionar quando é descoberto; ele é rapidamente suspeito de imperfeições habilmente mascaradas; teme-se algum defeito repelente; o segredo e as particularidades do corpo feminino são carregados de poderes ambíguos. Quereis, dizia Ovidio, vos livrar de uma paixão? Olhai um pouco mais de perto o corpo de vossa amante⁵⁸. Engano também sobre os costumes, com essa vida escondida que as mulheres levam e que se fecha em inquietantes mistérios. Na argumentação que o Pseudo-Luciano atribui a Calicrátidas, esses temas têm uma significação precisa: eles lhe possibilitam colocar em causa o princípio da reciprocidade dos prazeres na relação com as mulheres. Como poderia haver uma tal reciprocidade se as mulheres são enganosas, se elas têm os seus próprios prazeres, se, sem que os homens o saibam, elas se entregam a desregramentos secretos? Como poderia haver troca válida, se os prazeres que sua aparência deixa entrever nada mais são do que promessas falsificadas? De modo que a objeção habitualmente feita à relação com os rapazes — a de que ela não é conforme à natureza — pode aplicar-se também às mulheres; e ainda de um modo mais grave já que, ao querer mascarar a verdade do que elas são, elas introduzem espontaneamente a mentira. O argumento da maquiagem pode muito bem nos parecer de pouco peso nesse debate dos dois amores; no entanto ele repousa, para os Antigos, sobre dois sérios elementos: a apreensão vinda do corpo feminino e o princípio filosófico e moral de que um prazer só é legítimo se o objeto que o suscita é real. Na argumentação pederástica, o prazer com a mulher não pode encontrar uma reciprocidade, pois ele se acompanha demasiadamente de falsidade.

58. Cf. OVIDE, *Les Remèdes à L'Amour*, v. 345-348, ou ainda: "Aconselhe-te a abrir todas as janelas e, na claridade do dia, notar todas as imperfeições de sua forma". Depois do amor, "anotar em teu espírito cada falha de seu corpo, e manter teus olhos sempre fixos sobre suas imperfeições" (411-418).

O prazer com os rapazes é, ao contrário, colocado sob o signo da verdade⁵⁹. A beleza do jovem é real, pois ela é sem afetação. Como Aquiles Tácio faz dizer a uma de suas personagens: "A beleza dos rapazes não é impregnada dos perfumes da mirra nem de odores enganosos e artificiais; e o suor dos rapazes cheira melhor do que toda a caixa de unguentos de uma mulher"⁶⁰. As seduções enganosas da toalete feminina, Calicrátidas opõe o quadro do rapaz que não se preocupa com nenhuma afetação: cedo, de manhã, ele salta da cama, lava-se com água pura; não necessita de espelho nem usa pente; joga sua clâmide sobre os ombros; apressa-se em ir à escola; e, na palestra, ele se exerce com vigor, sua, toma um banho rápido; e depois de ter ouvido as lições de sabedoria que lhe são dadas ele rapidamente adormece sob o efeito das boas fadigas do dia.

Como não almejar compartilhar a própria vida com esse rapaz sem embuste?⁶¹ Gostar-se-ia de "passar o tempo sentado face a esse amigo", aproveitar do prazer de sua conversa, e "compartilhar de toda sua atividade". Sábio prazer que não durará simplesmente o tempo fugidio da juventude; a partir do momento em que ele não toma por objeto a graça física que se apaga, ele pode durar toda a vida: velhice, doença, morte, até o túmulo, tudo pode ser colocado em comum; "a poeira dos ossos não se separaria". Era, com certeza, um tema habitual este das amizades que se estabelecem a partir dos amores de juventude, e que sustentam a vida até à morte com uma longa afeição viril. Essa passagem do Pseudo-Luciano parece ser uma variação sobre um dos temas que foram desenvolvidos no *Banquete* de Xenofonte; as idéias são as mesmas, apresentadas numa ordem análoga, e expressas com palavras muito semelhantes: prazer de olhar um para o outro, conversa afetuosa, partilha dos sentimentos na vitória ou no fracasso, cuidados prestados quando um dos dois fica doente: a afeição pode, assim, reinar entre os dois amigos até o momento em que chega a hora da velhice⁶². O texto do Pseudo-Luciano insiste, sobretudo, sobre um ponto importante. Nessa afeição, que persiste após a adolescência, trata-se da constituição de um vínculo onde o papel do erasta e o do erômeno não podem mais se distinguir, sendo a igualdade perfeita ou a reversi-

59. PSEUDO-LUCIEN, *Les Amours*, 44-45.

60. ACHILLE TATIUS, *Leucippé et Clitophon*, II, 37.

61. PSEUDO-LUCIEN, *Les Amours*, 46.

62. XENOPHON, *Banquet*, VIII, 18.

bilidade total. Assim, diz Calicrátidas, aconteceria com Orestes e Pílates, sobre quem era tradicional perguntar-se, como sobre Aquiles e Pátrocles, quem era o amante e quem o amado. Pílates teria sido o amado; mas a idade chegando e, com ela, o momento da provação — trata-se para os dois amigos de decidir qual dos dois irá se expor à morte —, o amado se conduz como amante. Deve-se ver aí um modelo. É assim, diz Calicrátidas, que o amor zeloso e sério que se tem para com o jovem (o famoso *spoudaios eros*) deve se transformar; é preciso que ele passe à forma viril (*androusthai*) quando chega o momento da juventude suscetível, enfim, de raciocinar. Nessa afeição masculina, aquele que foi amado “dá amores em troca”, e isso a tal ponto que se torna difícil saber “qual dos dois é o erasta”; a afeição daquele que ama lhe é remetida pelo amado como uma imagem refletida num espelho⁶³.

A restituição, pelo amado, da afeição que recebera, sempre fizera parte da ética pederástica, quer seja sob a forma de ajuda na infelicidade, de cuidados durante a velhice, de companheirismo no decorrer da vida, ou de sacrifício imprevisto. Mas a insistência do Pseudo-Luciano em marcar a igualdade dos dois amantes e o uso que ele faz das palavras que caracterizam a reciprocidade conjugal parecem marcar o cuidado em dobrar o amor masculino ao modelo da vida a dois tal qual era descrita e prescrita pelo casamento. Após ter detalhado tudo o que há de simples, de natural, de despojado de qualquer sacrifício, no corpo de um jovem, e, portanto, após ter fundado “em verdade” o prazer que ele é suscetível de propiciar, o autor do texto não coloca todo o vínculo espiritual sobre a ação pedagógica, nem sobre o efeito formador dessa ligação, mas sim sobre a exata reciprocidade de um intercâmbio igual. Nesse discurso de Calicrátidas, quanto mais a descrição dos corpos masculino e feminino for contrastada, mais a ética da vida a dois parecerá aproximar a afeição viril do vínculo conjugal.

Contudo há uma diferença essencial. É que, embora o amor pelos rapazes seja definido como o único onde a virtude e o prazer podem associar-se, este último nunca é designado como prazer sexual. Charme desse corpo juvenil, sem maquiagem nem embuste, dessa vida regular e sábia, das conversas amigáveis, da afeição dada: é verdadeiro. Mas o texto o precisa bem: o rapaz fica “sem companheiro” em seu leito; ele não olha ninguém quando está no

caminho da escola; de noite, cansado de seu trabalho, ele logo adormece. E Calicrátidas dá um conselho formal aos amantes de tais rapazes: permanecer tão casto quanto Sócrates quando repousava junto de Alcebiades, aproximar-se deles com temperança (*sophronos*), não desperdiçar uma longa afeição por um escasso prazer. E é esta lição que será tirada, uma vez terminado o debate, quando, com uma solenidade irônica, Licínio confere o prêmio: ele cabe ao discurso que louvou o amor pelos rapazes, na medida em que este é praticado pelos “filósofos”, e em que ele se engaja em vínculos de amizade “justos e sem mácula”.

O debate entre Cáricles e Calicrátidas termina assim com uma “vitória” do amor pelos rapazes. Vitória conforme a um esquema tradicional que reserva aos filósofos uma pederastia onde o prazer físico se esquia. Vitória, no entanto, que dá a todos não somente o direito, mas o dever de casar-se (segundo uma fórmula que se encontra nos estoicos: *pantagasi gameteon*). Trata-se aí, de fato, de uma conclusão sincrética, que superpõe, à universalidade do casamento, o privilégio de um amor pelos rapazes reservado àqueles que, filósofos, são suscetíveis de uma “virtude completa”. Mas não se deve esquecer que esse debate, cujo caráter tradicional e retórico é marcado no próprio texto, é intercalado num outro diálogo: o de Licínio com Teomnestes, que o interroga sobre qual dos dois amores deve escolher, posto que se sente solicitado igualmente por um e por outro. Licínio acaba, pois, de relatar a Teomnestes o “veredicto” que deu a Cáricles e Calicrátidas. Mas logo Teomnestes ironiza sobre o que tinha sido o ponto essencial do debate e sobre a condição da vitória do amor pederástico: este prevalece porque está ligado à filosofia, à virtude e portanto à eliminação do prazer físico. Deve-se crer que tal é realmente a maneira pela qual se ama os rapazes? Teomnestes não se indigna, como o fazia Cáricles, com a hipocrisia de um semelhante discurso. Lá onde, a fim de ligar prazer e virtude, os partidários dos rapazes acentuam a ausência de qualquer ato sexual, ele faz ressurgir como verdadeira razão de ser desse amor os contatos físicos, os beijos, as carícias e o gozo. Não se pode, realmente, fazer-nos crer, diz ele, que todo o prazer dessa relação consiste em se olhar olhos nos olhos e de encantar-se com as conversas mútuas. A visão é agradável, na verdade, mas esse só é um primeiro momento. Após, vem o toque que convida todo o corpo ao gozo. Depois o beijo que, no início tímido, logo se torna consentido. Durante esse tempo a mão não fica desocupada, corre sob as roupas, aperta um pouco o peito,

63. PSEUDO-LUCIEN, *Les Amours*, 48.

desce ao longo do ventre firme, atinge "a flor da puberdade" e finalmente chega ao objetivo⁶⁴. Essa descrição não vale, para Teomnestes, nem sem dúvida para o autor do texto, como a rejeição de uma prática inadmissível. Trata-se da observação de que é impossível manter — salvo artifício teórico insustentável — os *aphrodisia* fora do campo do amor, e de suas justificações. A ironia do Pseudo-Luciano não é uma maneira de condenar esse prazer que se pode obter com rapazes, e que ele evoca sorrindo, é uma objeção essencial ao muito velho argumentário da pederastia grega que, para poder pensá-la, formulá-la, colocá-la em discurso e dar-lhe razão, esquivava a presença manifesta do prazer físico. Ele não diz que o amor pelas mulheres é melhor; mostra, porém, a fraqueza essencial de um discurso sobre o amor que não daria lugar aos *aphrodisia* e às relações que neles se estabelecem.

64. *Ibid.*, 53.

3

UMA NOVA ERÓTICA

À época em que se constata que a reflexão sobre o amor pelos rapazes manifesta sua esterilidade, vemos afirmar-se alguns dos elementos de uma nova Erótica. Ela não tem seu lugar privilegiado nos textos filosóficos, e não é ao amor pelos rapazes que ela toma seus principais temas; ela se desenvolve a propósito da relação entre homem e mulher e se expressa nessas narrativas romanescas, das quais as aventuras de *Chaereas e Clitrope*, escritas por Chariton de Afrodísias, as de *Leucipeu e Clitofonte*, contadas por Aquiles Tácio, ou os *Etiopes* de Heliodoro, são os principais exemplos que nos restam. É verdade que permanecem muitas incertezas sobre essa literatura: elas dizem respeito às condições de seu aparecimento e de seu sucesso, à data dos textos, e à sua eventual significação alegórica e espiritual⁶⁵. Mas pode-se, contudo, assinalar a presença, nessas longas narrativas de inumeráveis peripécias, de alguns dos temas que marcarão, mais tarde, a Erótica tanto religiosa quanto profana: a existência de uma relação "heterossexual" e marcada por um pólo masculino e um pólo feminino, a exigência de uma abstinência que se modela muito mais sobre a integridade virginal do que sobre a dominação política e viril dos desejos; e, finalmente, a realização e a recompensa dessa pureza numa união que tem a forma e o valor de um casamento espiritual. Nesse sentido, e qualquer que tenha podido ser a influência do platonismo sobre essa Erótica, ela está, como se vê, muito longe de uma Erótica que se referia essencialmente ao amor temperante pelos rapazes e à sua completude na forma durável da amizade.

65. Cf. sobre esse assunto, M. GRANT, *The Climax of Rome*, p. 117 e seq., e Th. HÄGG, *Narrative Technique in Ancient Greek Romances*.

O amor pelos rapazes não está, sem dúvida, inteiramente ausente dessa literatura romanesca. Não somente, é claro, ele ocupa um lugar importante nas narrativas de Petrónio ou de Apuleu, que atestam a frequência e a aceitação bem geral dessa prática. Como também ele está presente em certas narrativas de virgindade, de noivados e de casamento. Assim, em *Leucipeu e Clitofonte*, duas personagens o representam, e de uma forma inteiramente positiva: Clíneas, que tenta desviar seu próprio amante do casamento, dá, contudo, ao herói da narrativa, excelentes conselhos para progredir no amor pelas moças⁶⁶. Menelau, por sua vez, propõe uma feliz teoria sobre o beijo dos rapazes — nem refinado, nem mole, nem devasso como o das mulheres, um beijo que não nasce da arte, mas da natureza: néctar colhido no gelo e transformado em lábios, eis o beijo simples de um rapaz no ginásio⁶⁷. Mas estes são temas apenas episódicos e marginais; o amor por um rapaz nunca é o objeto principal da narrativa. Todo o foco da atenção é centrado na relação entre a moça e o rapaz. Essa relação se inaugura sempre com um golpe que atinge a ambos, e os torna apaixonados um pelo outro com uma vivacidade simétrica. Salvo no romance de Chariton de Afrodísias, *Chaereas e Calíroe*, esse amor não se traduz logo em sua união: o romance desenvolve a longa série das aventuras que separam os dois jovens e que impedem, até o último momento, tanto o casamento como a consumação do prazer⁶⁸. Essas aventuras são, na medida do possível, simétricas; tudo o que acontece com um corresponde às peripécias a que o outro é submetido, o que lhes possibilita mostrar a mesma coragem, a mesma resistência, a mesma fidelidade. É que a significação principal dessas aventuras e seu valor para conduzir ao desfecho deve-se ao fato de que as duas personagens nelas conservam de forma rigorosa uma fidelidade sexual recíproca. Fidelidade no caso em que os heróis são casados como o são Chaereas e Calíroe; virgindade em outras narrativas onde as aventuras e as infelicitades intervêm após a descoberta do amor e antes do casamento. Ora, é preciso compreender bem que essa virgindade não é uma simples abstenção consecutiva a um engajamento. Ela é uma

escolha de vida, que nos *Étiopes* chega até a aparecer antes do amor: Caricléia, criada cuidadosamente por seu pai adotivo na busca do “melhor dos modos de vida”, chegava até a recusar a idéia de um casamento. O pai, aliás, se queixava disso e lhe tinha proposto um honroso pretendente: “Nem à força de ternura, nem com promessas, nem recorrendo à argumentação, não posso persuadi-la; mas o que me causa maior dor é que ela se serve de minha própria pluma contra mim; ela recorre à grande prática da argumentação que lhe ensinei; . . . ela coloca a virgindade acima de tudo, e a situa ao nível das coisas divinas”⁶⁹. Simetricamente, Teagênio nunca teve qualquer relação com uma mulher: “Ele rejeitou todas com horror, assim como qualquer casamento e qualquer aventura amorosa da qual se podia falar-lhe, até o dia em que a beleza de Caricléia provou-lhe que ele não era tão insensível quanto pensava, mas que até então não encontrara uma mulher digna de ser amada”⁷⁰.

Vê-se: a virgindade não é simplesmente uma abstenção preliminar à prática sexual. Ela é uma escolha, um estilo de vida, uma forma elevada de existência que o herói escolhe, no cuidado que tem consigo mesmo. Quando as mais extraordinárias peripécias forem separar os dois heróis e expô-los aos piores perigos, o mais grave será, evidentemente, estar às voltas com a concupiscência sexual dos outros; e a mais elevada prova de seu próprio valor e de seu amor recíproco será a de resistir a todo custo e de salvar essa essencial virgindade. Essencial para a relação consigo mesmos, essencial para a relação com o outro. Assim se desenrola o romance de Aquiles Tácio — uma espécie de odisséia da dupla virgindade. Virgindade exposta, assaltada, suspeitada, caluniada, salvaguardada — salvo um pequeno deslize honroso que Clitofonte se permitiu —, justificada e autenticada, enfim, numa espécie de ordálio divino que possibilita proclamar a propósito da jovem: ela “permaneceu até este dia tal qual era quando deixou sua cidade natal; é um mérito para ela ter permanecido virgem no meio dos piratas e ter resistido contra o pior”⁷¹. E, falando de si próprio, Clitofonte também pode dizer de maneira simétrica: “Se existe uma virgindade masculina, eu também a conservei”⁷².

66. ACHILLE TATIUS, *Leucippé et Clitophon*, I, 10.

67. *Ibid.*, II, 37.

68. Em *Chaeréas et Callirhoé*, a separação se produz logo após o casamento; mas os esposos conservam seu amor, sua pureza e sua fidelidade através de suas aventuras.

69. HÉLIODORE, *Ethiopes*, II, 33.

70. *Ibid.*, III, 17.

71. ACHILLE TATIUS, *Leucippé et Clitophon*, VIII, 5.

72. *Ibid.*, V, 20; cf. igualmente, VI, 16.

Mas embora o amor e a abstinência sexual cheguem a coincidir assim ao longo da aventura, deve-se compreender que não se trata simplesmente de se defender contra terceiros. Essa preservação da virgindade vale também no interior da relação de amor. Cada um se reserva para o outro até o momento em que o amor e a virgindade encontram sua realização no casamento. De forma que a castidade pré-conjugal, que aproxima em espírito os dois noivos enquanto estão separados e submetidos à prova dos outros, os retém contra eles próprios, e os faz absterem-se quando enfim se encontram reunidos após tantas peripécias. Quando se encontram sós numa caverna, entregues a si mesmos, Teagênio e Caricléia "se satisfazem com abraços e beijos sem coerção nem medida. Esquecendo todo o resto, eles se mantiveram longamente entrelaçados como se fossem apenas um, entregando-se, à saciedade, ao seu amor sempre puro e virgem, misturando os filetes mornos de suas lágrimas, e trocando apenas castos beijos. Caricléia, de fato, quando sentiu Teagênio um pouco emocionado e viril demais, conteve-o lembrando-lhe os seus juramentos, e ele não teve dificuldades em se dominar e se obrigou facilmente à sabedoria; pois se ele era presa do amor não dominava menos os seus próprios sentidos"⁷³. Essa virgindade não deve, portanto, ser compreendida como uma atitude que seria oposta a todas as relações sexuais, mesmo se elas ocorrem no casamento. Ela é muito mais a prova preparatória para essa união, o movimento que a ela conduz, e no qual encontrará sua realização. Amor, virgindade e casamento formam um conjunto: os dois amantes têm que preservar sua integridade física, como também sua pureza de coração até o momento de sua união, que deve ser compreendida no sentido físico mas também espiritual.

Começa assim a desenvolver-se uma Erótica diferente daquela que teve seu ponto de partida no amor pelos rapazes, mesmo se, tanto numa como na outra, a abstenção dos prazeres sexuais desempenha um papel importante: ela se organiza em torno da relação simétrica e recíproca entre o homem e a mulher, em torno do alto valor atribuído à virgindade e da união total em que vem a completar-se.

CONCLUSÃO

73. HÉLIODORE, *Éthiopiques*, V, 4.

TODA UMA REFLEXÃO moral sobre a atividade sexual e seus prazeres parece marcar, nos dois primeiros séculos de nossa era, um certo reforço dos temas de austeridade. Médicos inquietam-se com os efeitos da prática sexual, recomendam de bom grado a abstenção, e declaram preferir a virgindade ao uso dos prazeres. Filósofos condenam qualquer relação que poderia ocorrer fora do casamento, e prescrevem entre os esposos uma fidelidade rigorosa e sem exceção. Enfim, uma certa desqualificação doutrinal parece recair sobre o amor pelos rapazes.

Dever-se-ia por isso reconhecer, no esquema que se constitui assim, o esboço de uma moral futura, a que será encontrada no cristianismo, quando o próprio ato sexual vier a ser considerado um mal, quando só se lhe for atribuída legitimidade no interior do vínculo conjugal, e quando o amor pelos rapazes for condenado como antinatural? Dever-se-ia supor que alguns, no mundo greco-romano, já pressentiram esse modelo de austeridade sexual, ao qual, nas sociedades cristãs, dar-se-á, mais tarde, uma armadura legal e um suporte institucional? Encontrar-se-ia, assim, formulada por alguns filósofos austeros, isolados no meio de um mundo que parecia não sê-lo, o esboço de uma outra moral, destinada, nos séculos seguintes, a tomar formas mais coercitivas e uma validade mais geral.

A questão é importante, e ela se inscreve numa longa tradição. Ela traçou, desde o Renascimento, tanto no catolicismo quanto no protestantismo, linhas de demarcação relativamente similares: por um lado, aqueles que eram favoráveis a uma certa moral antiga próxima do cristianismo (é a tese da *Manuductio ad stoicam philosophiam* de Justus Lipsius que C. Barth radicalizou ao fazer de

Epicteto um cristão verdadeiro; mais tardiamente, do lado católico, é a tese de J.-P. Camus e sobretudo do *Épictète chrétien* de Jean-Marie de Bordeaux); por outro, aqueles para quem o estoicismo nada mais era do que uma filosofia, por certo virtuosa, porém indelevelmente pagã (assim Saumaise entre os protestantes, como Arnauld ou Tillemont do lado dos católicos). A questão não era, entretanto, simplesmente de fazer passar alguns filósofos antigos para este lado da fé cristã, ou de preservar esta última de qualquer contaminação pagã; o problema também era determinar que fundamentos dar a uma moral cujos elementos prescritivos pareciam, até certo ponto, comuns à filosofia greco-romana e à religião cristã. O debate que surgiu no final do século XIX também não é estranho a essa problemática, mesmo se ele interfere com problemas de método histórico. Zahn, no seu célebre *Adresse*¹, não procurava fazer de Epicteto um cristão, mas assinalar, num pensamento que era considerado em geral como estóico, as marcas de um conhecimento do cristianismo e os vestígios de sua influência. A obra de Bonhöffer, que lhe dava resposta², procurava estabelecer a unidade de um pensamento sem que fosse necessário fazer apelo, para explicar um ou outro aspecto, ao disparate de uma ação exterior. Mas se tratava também de saber onde procurar os fundamentos do imperativo moral, e se era possível desligar do cristianismo um certo tipo de moral que lhe tinha sido por muito tempo associada. Ora, em todo esse debate, parece que se admitiu, mais ou menos confusamente, três pressupostos: segundo o primeiro, o essencial de uma moral deveria ser procurado nos elementos de código que ela pode comportar; de acordo com o segundo, a moral filosófica da Antiguidade tardia ter-se-ia aproximado do cristianismo por seus preceitos severos, em ruptura quase completa com a tradição anterior; e finalmente, conforme o terceiro, é em termos de elevação e de pureza que convém comparar a moral cristã com aquela que, em alguns filósofos da Antiguidade, a teria preparado.

Não é possível, entretanto, ficar nisso. Deve-se, antes de mais nada, ter em mente que os princípios da austeridade sexual não foram definidos pela primeira vez na filosofia da época imperial. Foi possível reencontrar no pensamento grego do século IV formulações que não eram nem um pouco menos exigentes. No final das

contas, vimos que o ato sexual parece ter sido considerado desde há muito tempo como perigoso, difícil de ser dominado e custoso; a medida exata de sua prática possível e sua inserção num regime atento foram exigidas desde há muito tempo. Platão, Isócrates, Aristóteles, cada um à sua maneira e por razões diversas, recomendavam pelo menos algumas formas de fidelidade conjugal. E podia-se atribuir o mais alto valor ao amor pelos rapazes, mas dele também se solicitava praticar a abstenção, para que pudesse conservar o valor espiritual que dele se esperava. Portanto, havia muito tempo que o cuidado do corpo e da saúde, a relação com a mulher e com o casamento, a relação com os rapazes, tinham sido motivo para a elaboração de uma moral rigorosa. E de certa forma, a austeridade sexual, que se encontra nos filósofos dos primeiros séculos de nossa era, se enraíza nessa tradição antiga, pelo menos na medida em que ela anuncia uma moral futura.

Contudo, seria inexato ver nessas reflexões sobre o prazer sexual apenas a manutenção de uma velha tradição médica e filosófica. É verdade que não se deve desconhecer o que pode haver de continuidade, cuidadosamente mantida, e também de reativação voluntária, nesse pensamento dos primeiros séculos, tão manifestamente inspirado pela cultura clássica. A filosofia e a moral heleenística conheceram aquilo que Marrou chamava “um longo verão”. Não obstante, várias modificações são sensíveis: elas impedem de considerar a moral de Musonius ou a de Plutarco como a simples acentuação das lições de Xenofonte, de Platão, de Isócrates ou de Aristóteles; elas impedem também de considerar os conselhos de Soranos ou de Rufo de Éfeso como variações sobre os princípios de Hipócrates ou de Diocles.

Do lado da Dietética e da problematização da saúde, a mudança marcou-se por meio de uma inquietação mais intensa, uma definição mais extensa e mais detalhada das correlações entre o ato sexual e o corpo, uma atenção mais viva à ambivalência de seus efeitos e a suas conseqüências perturbadoras. E não se trata simplesmente de um cuidado maior pelo corpo, trata-se também de uma outra maneira de focalizar a atividade sexual, e de temê-la pelo conjunto de seus parentescos com as doenças e o mal. Do lado da mulher e da problematização do casamento, a modificação consiste sobretudo na valorização do vínculo conjugal e da relação dual que o constitui; a justa conduta do marido e a moderação que ele deve se impor não se justificam simplesmente por considerações de *status*, mas pela natureza do vínculo, sua forma universal e as obrigações

1. Th. ZAHN, *Der stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*, 1894.

2. A. BONHÖFFER, *Epiktet und das Neue Testament*, 1911.

recíprocas que dele decorrem. E finalmente, do lado dos rapazes, a necessidade da abstinência é cada vez menos percebida como uma maneira de dar, a formas de amor, os mais altos valores espiirituais, e cada vez mais como o signo de uma imperfeição que lhe é própria.

Ora, através dessas modificações de temas preexistentes pode-se reconhecer o desenvolvimento de uma arte da existência dominada pelo cuidado de si. Essa arte de si mesmo já não insiste tanto sobre os excessos aos quais é possível entregar-se, e que conviria dominar para exercer sua dominação sobre os outros, ela sublinha cada vez mais a fragilidade do indivíduo em relação aos diversos males que a atividade sexual pode suscitar; ela também sublinha a necessidade de submeter esta última a uma forma universal pela qual se está ligado e que, para todos os humanos, se fundamenta ao mesmo tempo em natureza e em razão. Ela acentua igualmente a importância em desenvolver todas as práticas e todos os exercícios pelos quais pode-se manter o controle sobre si, e chegar, no final das contas, a um puro gozo de si. Não é a acentuação das formas de interdição que está na origem dessas modificações na moral sexual, é o desenvolvimento de uma arte da existência que gravita em torno da questão de si mesmo, de sua própria dependência e independência, de sua forma universal e do vínculo que se pode e deve estabelecer com outros, dos procedimentos pelos quais se exerce seu controle sobre si próprio e da maneira pela qual se pode estabelecer a plena soberania sobre si.

E é nesse contexto que se produz um duplo fenômeno, característico dessa ética dos prazeres. Por um lado, nela se requer uma atenção mais ativa à prática sexual, a seus efeitos sobre o organismo, ao seu lugar no casamento e ao papel que ela exerce nele, ao seu valor e às suas dificuldades na relação com os rapazes. Mas ao mesmo tempo em que ela retém mais a atenção e que se intensifica o interesse que se lhe dedica, mais facilmente ela aparece como perigosa e como suscetível de comprometer a relação consigo que se trata de instaurar; parece cada vez mais necessário desconfiar dela, controlá-la, localizá-la tanto quanto possível somente nas relações de casamento — nem que seja para sobrecarregá-la, nessa relação conjugal, de significações mais intensas. Problematização e inquietação vão juntas, questionamento e vigilância. Um certo estilo de conduta sexual é assim proposto por todo esse movimento da reflexão moral, médica e filosófica; ele é diferente daquele que tinha sido esboçado no século IV; mas ele também é diferente daquele que será encontrado mais tarde no cristianismo. A ativi-

dade sexual nele se aparenta ao mal por sua forma e seus efeitos, mas ela não é em si mesma e substancialmente um mal. Ela encontra sua realização natural e racional no casamento; mas este não é, salvo exceção, a condição formal e indispensável para que ela deixe de ser um mal. Ela dificilmente encontra seu lugar no amor pelos rapazes, mas este não é por isso condenado a pretexto de antinaturalidade.

Assim, no refinamento das artes de viver e o cuidado de si, esboçam-se alguns preceitos que parecem bem próximos daqueles cujas formulações serão encontradas nas morais ulteriores. Mas essa analogia não deve provocar ilusão. Essas morais definirão outras modalidades da relação consigo: uma caracterização da substância ética a partir da finitude, da queda e do mal; um modo de sujeição na forma da obediência a uma lei geral que é ao mesmo tempo vontade de um deus pessoal; um tipo de trabalho sobre si que implica decifração da alma e hermenêutica purificadora dos desejos; um modo de realização ética que tende à renúncia a si. Os elementos do código concernentes à economia dos prazeres, à fidelidade conjugal, às relações entre homens, poderão muito bem permanecer análogos. Eles então farão parte de uma ética profundamente remanejada e de uma outra maneira de constituir-se a si mesmo enquanto sujeito moral de suas próprias condutas sexuais.

ÍNDICE DOS TEXTOS CITADOS

AUTORES ANTIGOS

ACHILLE TATIUS,

Leucippé et Clitophon, tradução francesa de P. Grimal, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1963.

Pp. 14, 219-221, 226, 227.

ANTIPATER,

in STOBÉE, *Florilegium*, ed. A. Meinecke, Leipzig, 1860-1863 (t. III, pp. 11-15).
P. 163.

ANTYLLOS

Cf. ORIBASE.

APULÉE,

Du dieu de Soerate, texto e tradução francesa de J. Beaujeu, Collection des universités de France (C.U.F.).

P. 51.

ARÉTÉE,

Traité des signes, des causes et de la cure des maladies aiguës et chroniques; texto in *Corpus Medicorum Graecorum*, II, Berlin, 1958; tradução de L. Renaud, Paris, 1834.

Pp. 116-118, 120, 124, 125.

ARISTIDE,

Éloge de Rome, texto em J. H. OLIVER, *The Ruling Power. A Study of the Roman Empire in the Second Century A.C. through the Roman Oration of Aelius Aristides*, Filadélfia, 1953.

P. 94.

ARISTOTE,

Éthique à Nicomaque, texto e tradução inglesa de H. Rackham (Loeb classical Library); tradução francesa de R. A. Gauthier e J.-Y. Jolif, Louvain - Paris, 1970.

Pp. 149, 155, 160.

La Politique, texto e tradução inglesa de H. Rackham (Loeb classical Library); tradução francesa de J. Tricot, Paris, 1982.
Pp. 94, 149, 155.

PSEUDO-ARISTOTE,

Économique, texto e tradução francesa de A. Wartelle (C.U.F.).
Pp. 149-150, 174, 179.

ARTÉMIDORE,

La Clef des songes, tradução francesa de A.-J. Festugière, Paris, 1975; tradução inglesa de R.-J. White, New Haven, 1971.
Pp. 11-32.

ATHÉNÉE,

Cf. ORIBASE.

CELSE,

De medicina, texto e tradução inglesa de W. G. Spencer (Loeb classical Library); tradução francesa de A. Vedrenes, Paris, 1876.
Pp. 105-106, 109, 120, 127, 133-134, 138.

CHARITON d'APHRODISIAS,

Les Aventures de Chairéas et de Callirhoé, texto e tradução francesa de G. Molinié (C.U.F.).
Pp. 22, 226.

CICERÓN,

Tusculanes, texto e tradução francesa de G. Fohlen e J. Humbert (C.U.F.).
P. 60.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE,

Le Pédagogue, texto e tradução francesa de M. Harl e Cl. Mondésert (coll. Sources chrétiennes), Paris, 1960-1965.
P. 171.

Stromates, I, II, texto e tradução francesa de Cl. Mondésert (coll. Sources chrétiennes), Paris, 1951-1954.
P. 178.

DIOGÈNE LAËRCE,

Vie des Philosophes, texto e tradução inglesa de R. D. Hicks (Loeb classical Library); tradução francesa de R. Genaille, Paris, 1965.
Pp. 65, 156.

DION CASSIUS,

Histoire romaine, texto e tradução inglesa de E. Cary (Loeb classical Library).
P. 90.

DION DE PRUSE,

Discours, texto e tradução inglesa de J. W. Cohoon (Loeb classical Library).
Pp. 46, 56, 95, 143, 168.

ÉPICTÈTE,

Entretiens, texto e tradução francesa de J. Souilhé (C.U.F.).
Pp. 52, 56, 61-62, 63, 67-69, 71, 92, 93, 97, 157, 159-160, 168-9, 172.
Manuel, tradução francesa de É. Brehier (in *Les Stoïciens*, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1962).
Pp. 62, 76, 168.

ÉPICURE,

Lettres et Maximes, texto e tradução francesa de M. Conche, Villiers-sur-Mer, 1977.
Pp. 51, 54.

GALIEN,

De l'utilité des parties, texto nas *Opera omnia*, edição C. G. Kühn, reimp. Hildesheim, 1964-1965, t. II; tradução francesa de Ch. Daremberg in *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales* de Galien, Paris, 1856; tradução inglesa de M. T. May, Ithaca, 1968.
Pp. 110, 113, 115, 131.

Des lieux affectés, texto nas *Opera omnia*, edição C. G. Kühn, t. VIII; tradução francesa de Ch. Daremberg, t. II; tradução inglesa de R. E. Siegel, Basiléia, 1976.
Pp. 114, 118-9, 121, 124, 139-40, 142.

Traité des passions de l'âme et de ses erreurs, texto nas *Opera omnia*, ed. C. G. Kühn; tradução francesa de R. Van der Helst, Paris, Delagrave, 1914.
P. 58.

HÉLIODORE,

Les Éthiopes, tradução francesa de P. Grimal, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1963.
Pp. 227, 228.

HIÉROCLÈS,

In STOBÉE, *Florilegium*, ed. A. Meinecke, Leipzig (t. III, pp. 7-11).
Pp. 150, 152, 155, 158, 162-3.

LUCIEN,

Hermotime, texto e tradução inglesa de K. Kilburn (Loeb classical Library).
P. 55.

PSEUDO-LUCIEN,

Les Amours, texto e tradução inglesa de M. D. MacLeod (Loeb classical Library).
Pp. 209-224.

MARC AURÈLE,

Pensées, texto e tradução francesa de A.-I. Trannoy (C.U.F.).
Pp. 52, 57, 62, 71, 96, 168.

- MAXIME DE TYR,
Dissertationes, texto e tradução latina, Paris, 1840.
P. 191.
- MUSONIUS RUFUS,
Reliquiae, texto estabelecido por O. Hense, Leipzig, 1905.
Pp. 51, 56, 152-154, 158, 161-163, 169-70, 173-4, 177, 180.
- ORIBASE,
Collection des médecins latins et grecs, texto e tradução francesa de U. C. Bussemaker e Ch. Daremberg, Paris, 1851-1876.
Pp. 107-8, 114, 120, 122-3, 126-35, 137-8, 139.
- OVIDE,
L'Art d'aimer, texto e tradução francesa de H. Bornecque (C.U.F.).
P. 141.
Les Remèdes à l'Amour, texto e tradução francesa de H. Bornecque (C.U.F.).
Pp. 141, 220.
- PHILODÈME,
Peri parrhesias, texto estabelecido por A. Olivieri, Leipzig, 1914.
P. 57.
- PLATON,
Alcibiade, texto e tradução francesa de M. Croiset (C.U.F.).
P. 50.
Apologie de Socrate, texto e tradução francesa de M. Croiset (C.U.F.).
Pp. 50, 68.
Les Lois, texto e tradução francesa de É. des Places e A. Diès (C.U.F.).
Pp. 56, 111, 149, 166.
Le République, texto e tradução francesa de É. Chambry (C.U.F.).
Pp. 21, 149.
- PLINE LE JEUNE,
Lettres, texto e tradução francesa de A.-M. Guillemin (C.U.F.).
Pp. 54, 56, 85, 162.
- PLUTARQUE,
Ad principem ineruditum, texto e tradução inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. X (Loeb classical Library).
Pp. 96, 98.
Animine an corporis affectiones sint peiores, texto e tradução inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. VI (Loeb classical Library).
P. 63.
Apophthegmata laconica, texto e tradução inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. III (Loeb classical Library).
P. 49.
Conjugalium praecepta, texto e tradução inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. II (Loeb classical Library).
Pp. 164, 175, 178, 181-2, 207.
- De l'exil*, texto e tradução francesa de J. Hani, *Oeuvres morales*, t. VIII (C.U.F.).
P. 99.
De tuenda sanitate praecepta, texto e tradução inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. II (Loeb classical Library).
Pp. 59, 98.
Dialogue sur l'Amour, texto e tradução francesa de R. Flacelière, *Oeuvres morales*, t. X (C.U.F.).
Pp. 178, 193-208.
Le démon de Socrate, texto e tradução francesa de J. Hani, *Oeuvres morales*, t. VII (C.U.F.).
P. 64.
Histoires d'amour, texto e tradução francesa de R. Flacelière, *Oeuvres morales*, t. X (C.U.F.).
P. 196.
Mulierum virtutes, texto e tradução inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. III (Loeb classical Library).
P. 181.
Praecepta gerendae reipublicae, texto e tradução inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. X (Loeb classical Library).
Pp. 94-5, 99.
Propos de table, texto e tradução francesa de R. Fuhrmann, *Oeuvres morales*, t. IX (C.U.F.).
Pp. 133, 141.
Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus, texto e tradução inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. I (Loeb classical Library).
P. 20.
Regum et imperatorum apophthegmata, texto e tradução inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. III (Loeb classical Library).
P. 56.
Vie de Solon, texto e tradução francesa de R. Flacelière, É. Chambry e M. Juneaux (C.U.F.).
Pp. 195, 206.
Septem sapientium convivium, texto e tradução inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. II (Loeb classical Library).
P. 183.
- PORPHIRE,
Vie de Pythagore, texto e tradução francesa de É. des Places (C.U.F.).
P. 65.
- PROPERCE,
Élégies, texto e tradução francesa de D. Paganelli (C.U.F.).
P. 141.
- QUINTILIEN,
De l'institution oratoire, texto e tradução francesa de J. Cousin (C.U.F.).
P. 190.

RUFUS D'ÉPHÈSE.

Oeuvres, texto e tradução francesa de Ch. Daremberge e E. Ruelle, Paris, 1879.

Pp. 116, 121-3, 126-7, 133-5, 137, 139-40.

SÉNÉQUE,

Des bienfaits, texto e tradução francesa de F. Préchac (C.U.F.).
P. 93.

De la brièveté de la vie, texto e tradução francesa de A. Bourgery (C.U.F.).
Pp. 52, 70.

De la colère, texto e tradução francesa de A. Bourgery (C.U.F.).
Pp. 56, 66.

Consolation à Helvia, texto e tradução francesa de R. Waltz (C.U.F.).
P. 65.

Consolation à Marcia, texto e tradução francesa de R. Waltz (C.U.F.).
P. 168.

De la constance du sage, texto e tradução francesa de R. Waltz (C.U.F.).
P. 54.

Lettres à Lucilius, texto e tradução francesa de F. Préchac e H. Noblot (C.U.F.).
Pp. 20, 51-2, 54, 57, 59-60, 62, 64-5, 70-1, 92-3, 98-100, 173.

De la tranquillité de l'âme, texto e tradução francesa de R. Waltz (C.U.F.).
Pp. 52, 70, 99.

De la vie heureuse, texto e tradução francesa de A. Bourgery (C.U.F.).
Pp. 52, 71.

SORANUS,

Traité des maladies des femmes, texto in *Corpus Medicorum Graecorum*, t. IV, Leipzig, 1927; tradução francesa de F. J. Hergott, Nancy, 1895; tradução inglesa de O. Temkin, Baltimore, 1956.
Pp. 118, 125, 129-30, 132, 136.

STACE,

Silves, texto e tradução francesa de H. Frère e H.-J. Isaac (C.U.F.).
P. 86.

SYNÉSIOS,

Sur les songes, in *Oeuvres*, tradução francesa de H. Druon, Paris, 1878.
P. 15.

XÉNOPHON,

Le Banquet, texto e tradução francesa de F. Ollier (C.U.F.).
P. 221.

La Cyropédie, texto e tradução francesa de M. Bizo e É. Delebecque (C.U.F.).
P. 49.

Économique, texto e tradução francesa de P. Chantraine (C.U.F.).
Pp. 55, 149.

AUTORES MODERNOS

ALLBUT, C.,

Greek Medicine in Rome, Londres, 1921.
P. 105.

BABUT, D.,

Plutarque et le stoïcisme, Paris, P.U.F., 1969.
P. 183.

BEHR, C. A.,

Aelius Aristides and "the Sacred Tales", Amsterdam, 1968.
P. 13.

BETZ, H. D.,

Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature, Leyde, 1978.
P. 193.

BLOCH, R.,

De Pseudo-Luciani Amoribus, Argentorati, 1907.
Pp. 209, 215.

BONHOFFER, A.,

Epiktet und die Stoa, Stuttgart, 1890.
Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart, 1894.
Epiktet und das Neue Testament, Giessen, 1911.
P. 232.

BOSWELL, J.,

Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality, Chicago, 1980.
Pp. 81, 190.

BOWERSOCK, G. W.,

Greek Sophists in the Roman Empire, Oxford, 1969.
P. 105.

BROUDEHOUX, J.-P.,

Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie, Paris, Beauchesne, 1970.
P. 79.

BUFFIÈRE, F.,

Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique, Paris, Les belles Lettres, 1980.
Pp. 209-10.

CANGUILHEM, G.,

Études d'histoire et de philosophie des sciences, Paris, Vrin, 1968.
P. 145.

CROOK, J. A.,
Law and Life of Rome, Londres, 1967.
 P. 80.

FERGUSON, J.,
Moral Values in the Ancient World, Londres, 1958.
 P. 88.

FESTUGIÈRE, A.-J.,
Études de philosophie grecque, Paris, Vrin, 1971.
 P. 51.

GAGÉ, J.,
Les Classes sociales dans l'Empire romain, Paris, Payot, 1964.
 P. 90.

GRANT, M.,
The Climax of Rome. The Final Achievements of the Ancient World, Londres, 1968.
 P. 225.

GRILLI, A.,
Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano, Milão-Roma, 1953.
 P. 55.

GRIMAL, P.,
Sénèque ou la conscience de l'Empire, Paris, 1978.
 P. 59.

HADOT, L.,
Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin, 1969.
 Pp. 55, 60.

HADOT, P.,
Exercices spirituels et philosophie antique, Paris, 1981.
 P. 49.

HÄGG, TH.,
Narrative Technique in Ancient Greek Romances. Studies of Chariton, Xenophon Ephesus and Achilles Tatius, Estocolmo, 1971.
 P. 225.

HIJMANS, B. L.,
Askēsis: Notes on Epictetus' Educational System, Utrecht, 1959.
 P. 57.

KESSELS, A. H. M.,
Ancient System of Dream Classification, *Mnemosyne*, 4.^e ser., n.^o 22, 1969.
 P. 17.

LIEBESCHÜTZ, J. H.,
Continuity and Change in Roman Religion, Oxford, 1979.
 P. 58.

LUTZ, C.,
 "Musonius Rufus", *Yale Classical Studies*, t. X, 1947.
 P. 152.

MACMULLEN, R.,
Roman Social Relations, 50 B.C. to A.D. 284, Londres-New Haven, 1974.
 Pp. 90-1.

MESLIN, M.,
L'Homme romain, des origines au I^{er} siècle de notre ère: essai d'anthropologie.
 P. 151.

NOONAN, J. T.,
Contraception et mariage, évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne, trad. de l'anglais par M. Jossua, Paris, Ed. du Cerf, 1969.
 P. 170.

PIGEAUD, J.,
La Maladie de l'âme: étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
 P. 146.

POMEROY, S. B.,
Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity, Nova Iorque, 1975.
 Pp. 81-2.

PRAECHTER, K.,
Hierokles der Stoiker, Leipzig, 1901.
 Pp. 211, 215.

ROSTOVITZ, M. I.,
The Social and Economic History of the Hellenistic World, réimpression, Oxford, 1941.
 P. 90.

ROUSSELLE, A.,
Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. Le IV^e siècle de l'ère chrétienne, Paris, P.U.F., 1963.
 Pp. 109, 132.

SANDBACH, F. H.,
The Stoics, Londres, 1975.
 Pp. 58, 89.

- SCARBOROUGH, J.,
Roman Medicine, Ithaca, 1969.
 P. 105.
- SPANNEUT, M.,
 "Epikтет", in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1962.
 P. 53.
- STARR, C. G.,
The Roman Empire, Oxford, 1982.
 P. 91.
- SYME, R.,
Roman Papers, Oxford, 1979.
 P. 91.
- THESLEFF, H.,
An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period
 (*Humaniora*, 24, 3, Abo, 1961).
 P. 150.
The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period (*Acta Academiae Aboensis*,
 ser. A, vol. 30, n.º 1).
 P. 150.
- VATIN, CL.,
*Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque
 hellénistique*, Paris, De Boccard, 1970.
 Pp. 79-80, 83.
- VEYNE, P.,
 "L'amour à Rome", *Annales E.S.C.*, 1978, 1.
 Pp. 80-2, 84.
- VOELCKE, A. J.,
Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d'Aristote à Panétiüs,
 Paris, Vrin, 1969.
 P. 47.
- ZAHN, TH.,
Der stoiker Epikтет und sein Verhältnis zum Christentum, Erlangen, 1894.
 P. 232.